BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Wirth, Johann Ulrich

System der speculativen Ethik

Bd.: 1

Heilbronn 1841

Ph.pr. 1268 oh-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042258-8

Ph. pr. 1268 dh

System der speculativen Ethik,

eine

Encyclopädie

der

gesammten Disciplinen der practischen Philosophie

von

Dr. Johann Ulrich Wirth.

Erster Band.

Reine Ethik.

Heilbronn:

Verlag von Carl Drechsler.

1841.

185. D

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Wenn es die Aufgabe eines Vorworts ist, im Allgemeinen das Verhältniß zu bestimmen, in welchem das Werk zu den vorangehenden und gleichzeitigen Leistungen der Wissenschaft auf demselben Gebiete steht; so kann dieses Verhältniß eines Unternehmens, in unserer Zeit die Welt des Willens speculativ zu begreifen, im Wesentlichen nur folgendes seyn.

Denjenigen, welche zu philosophischen Untersuchungen nicht mit der Voraussetzung kommen, daß irgend eine zum Systeme ausgebildete Form der speculativen Weltanschauung die einzige und für ein gewisses Weltalter letzte seye, welche vielmehr den Genius dieser Systeme am meisten dadurch zu verehren glauben, daß sie, statt den von ihnen producirten Inhalt in die Breite zu schlagen, als das Göttlichste gleichsam und Heiligste die reine Freiheit in sich nähren, aus der diese Systeme selbst geflossen, — Solchen muß nichts so sehr feststehen, als die Ueberzeugung, daß zumal in ethischer Beziehung die speculativen Gegensätze zu einer Spitze ausgebildet sind, auf welcher sie länger sich nicht mehr halten können.

Wenn die absolute ethische Idee die Einheit des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen ist; so gibt es — untergeordnete Erscheinungen und bloße Uebergänge abgerech-

net — in letzter Beziehung nur zwei Grundgegensätze der ethischen Systeme. Entweder nemlich wird die Einzelheit unmittelbar als das Allgemeine gesetzt und dieses nur in jener Form, der der Einzelheit anerkannt, oder aber das Allgemeine wird begriffen als sich besondernde Substanz und die Einzelheit als blos accidentelles Glied einer jener Besonderungen. Jenes ist die Grundanschauung des subjectiven, dieses die des objectiven Idealismus.

Der subjective Idealismus hat zu seinem Princip das absolute Ich, die Einzelheit, nicht wie sie als besondere Einheit, als Individualität existirt, sondern wie sie das Allgemeine, der Begriff selbst ist. Absolute Subjectivität ist das Eins und Alles dieser Philosophie; die theoretische, wie die praktische Welt sind nur Selbstpositionen dieses absoluten Eins, des Ich. Dieß Princip ist unvergänglich, es erhält sich nothwendig in der absoluten Wissenschaft. Das Ich ist in sich das Schrankenlose, Unbedingte; alle wahre Freiheit und Sittlichkeit ruht in jener Einheit des Allgemeinen und des Ich. Denn frei und sittlich ist der Geist einzig, wenn er in keiner beschränkten Einheit seine letzte Befriedigung findet, sondern aufsteigt bis zur höchsten Allgemeinheit und in ihr sein Lebensprincip erfaßt; und umgekehrt, Geist ist das Absolute erst als jene in die Subjectivitäten sich reflectirende, in ihnen mit sich zusammengehende Allgemeinheit. Allein einmal ist hier das Allgemeine nicht zugleich als das erfaßt, was es ist, als an und für sich seyende, das Einzelne setzende Einheit, als Substanz. Sofern das Allgemeine das Ansich der Einzelnen ist, sind diese actuell nur besondere Energieen und müssen als solche zunächst sich bethätigen, aber darum auch den Trieb fühlen, durch Ideellsetzen der besonderen Einheiten das Allgemeine zu actualisiren. So ist dieses zu-

gleich das Ansich und der Act der Einzelnen, das Ganze aber ein Proceß der Vermittlung, welcher das Leben des Absoluten selbst ausmacht. Aber eben dieser Proceß der Vermittlung ist hier nicht erkannt. Das Allgemeine ist der bloße Act des Ich, weil, worin der Widerspruch unmittelbar ausgesprochen ist, das Ich die Substanz selbst seyn soll. Hieraus aber, aus diesem Mißkennen des absoluten Processes, folgt sogleich der andere Fehler, daß die besondere Einheit nicht wahrhaft als Moment in die Allgemeinheit, das Ich oder die Substanz, aufgenommen und in ihr als Element jenes Processes selbst erkannt ist. Weil vielmehr das Ich schlechthin das Allgemeine seyn soll, das Besondere aber doch einmal existirt, so erscheint das Besondere als bloße Schranke. Als diese trit es im Ich nur hervor, in seiner ganzen Endlichkeit aber erscheint es im Gebiete der realen Sittlichkeit, der Rechtssphäre. Das höchste Gesetz derselben ist daher, daß jeder Einzelne seine unendliche Freiheit beschränken solle, damit die allgemeine Freiheit Aller möglich seye. Der Widerspruch dieser Bestimmung, daß die absolute Freiheit sich beschränken soll, ist im subjectiven Idealismus in ganz naiver Form vorhanden. An das, so eben als das Absolute Gesetzte wird die Zumuthung gemacht, nicht absolut zu seyn, an das an sich Unbeschränkte, sich zu beschränken. Darin zwar, daß der allgemeine Wille wesentlich Act aller einzelnen seyn soll, könnte die Lösung jenes Widerspruchs gefunden werden. Allein theils ist hiedurch die Substantialität des Allgemeinen vernichtet, indem dieses durch jene Bestimmung als ein ganz beliebiges, willkührliches Resultat gesetzt ist; theils ist dieses schlechte Allgemeine nicht einmal, was es seyn soll, Act des Ich als reiner Einzelheit; denn es ist Act der Gesammtheit, in welcher der Wille des Einzelnen schlechthin negirt seyn

kann. Es ist das Gefühl dieses Widerspruchs zwischen der Absolutheit, Allgemeinheit des Ich und seiner Besonderheit, was den subjectiven Idealismus treibt, aus der entfalteten Ordnung der objectiven Sittlichkeit, in welcher die Negation des in seiner Einzelheit absoluten Willens so schroff hervortrat, sich in die Welt der Moralität zu flüchten, als welche in ihrer Subjectivität fähig ist, den ganzen Idealismus und die ganze Größe des absoluten Ich in sich aufzunehmen. Absolute Selbstständigkeit, Unbestimmbarkeit durch irgend etwas ausser dem Ich wird daher als Gesetz der Moralität verkündet. Allein in Wahrheit ist auch dieses Gebiet ein Organismus, eine Vermittlung der besonderen Willen mit dem allgemeinen. Die Tiefe der Innigkeit, seine Absolutheit, in der es die allgemeine Einheit wesentlich als freien Geist der Einzelnen, als ihre Gesinnung construirt, quillt diesem Gebiete nur aus den absoluten Gegensätzen der besonderen Willen, welche diese selbst wieder in sich auflösen. Je abstracter daher das Ich in dieser Sphäre seine Autonomie geltend machen will, desto schroffer muß die innere Entzweiung dieser Absolutheit mit ihrer Schranke, desto härter seine Sprödigkeit erscheinen, deren quälendes, unseeliges Gefühl zuletzt es nöthigt, sich in den Abgrund des Absoluten zu retten. Diese völlige Umkehrung der speculativen Anschauung liegt aber schon ursprünglich im Begriffe des Ich, das als das reine Allgemeine nicht mehr Ich, sondern individualitätslos ist, und nunmehr nur dieß sein Wesen, völlige Vernichtung aller Individualität, diesen Pantheismus der Substanz als höchstes Gesetz der Sittlichkeit verkündet.

Hiemit geht es selbst über in den Standpunkt des objectiven Idealismus, welcher im Gegensatze zum Idealismus des Ich die Welt der Sittlichkeit aus der absoluten Substanz, dem an sich Allgemeinen begreift und

dieses als den ewigen Proceß erkennt, sich in seine besondere Einheiten auszulegen und diesen die Einzelnen als bloße Accidenzien zuzutheilen. Dieß ist ein durchaus nothwendiger Standpunkt, so ewig, als die Idee selbst. Nun erst kann die Rede seyn von dem wahrhaft Allgemeinen, das nicht ein Gemeinsames, sondern die Substanz, die Einheit als Grund und Idealität alles Seyenden ist; nun erst entfaltet sich der organische Zusammenhang der ethischen Welt, welcher im Systeme des subjectiven Idealismus in das Aggregat der absoluten und einander beschränkenden Ichs zerfallen war. Allein, indem die Einzelnen als Accidenzien der besonderen, substanziellen Einheiten bestimmt sind, ist mit jenem Aggregate auch die Freiheit verschwunden, welche die Seele und das Große des subjectiven Idealismus ausmacht, und, indem die allgemeine Substanz selbst nicht als die Thätigkeit construirt wird, sich durch die Besonderungen hindurch als Allgemeinheit mit der Einzelheit zusammenzuschließen, bleibt sie — man mag dieß Wort haben oder nicht — bloße Substanz, sie wird nicht Geist, nicht Subject. Am klarsten trit dieß in der Stellung hervor, welche dieses System der Moralität gibt. In ihr ist, wenn sie wahrhaft begriffen wird, die Construction der Einheit der individuellen und allgemeinen Einheiten, diese höchste Aufgabe der Speculation möglich; die allgemeine Einheit erscheint hier als freier Geist der Einzelnen. Der subjective Idealismus hatte dieß geahnt und darum diese Sphäre als die höchste construirt, aber jene Einsicht sich dadurch wieder verdorben, daß er die absolute, in jener Sphäre durchaus herrschende Idee in die atome Spotaneität der spröden Ichs verwandelte. Der objective Idealismus begeht aus dem gleichen Grunde den entgegengesetzten Fehler, die Moralität nemlich als schlechthin untergeordnetes,

vermöge ihrer Subjectivität sogar im Bösen endendes Element zu fassen. Aber die Verletzung der Wahrheit schlägt — dieß ist ihre unendliche Macht — immer auf das eigene Haupt des Verletzenden zurück. Das System der sogenannten Moralität ist nicht nur das individuelle Gebiet, sondern als System der religiösen und schönen Sittlichkeit ein absolutes. Kunst und Religion betrachtet aber der objective Idealismus als Sphären des absoluten Geistes. Dieß zu thun und doch die Realisirung des Schönen und der Religion als etwas Endliches und derselben Rechtsidee Untergeordnetes zu betrachten, über welche der absolute Geist in der Kunst und Religion wieder hinausgehen soll, ist der härteste Widerspruch. Das höchste Gebiet der Sittlichkeit ist dem objectiven Idealismus die objective Sphäre. Dieß ist ganz gemäß seinem substantiellen Standpunkte. Denn die vollendete Einheit des Allgemeinen und Einzelnen läßt sich im Kreise der objectiven Sittlichkeit nicht anschauen, obgleich sie in einzelnen Punkten auch hier hervorbrechen wird. Aber die substantielle Anschauung ist zudem vom objectiven Idealismus bis zu einem Extreme getrieben, in welchem er hämisch wird gegen die meisten jener modernen Gestaltungen der Idee, welche das Bewußtseyn der zur Allgemeinheit sich erhebenden Subjectivitäten ausdrücken. Die Idee existirt in den höchsten Kreisen schlechterdings unmittelbar; den Vielen aber bleibt wesentlich nur die Bestimmung, Accidenzien ganz untergeordneter, endlicher Einheiten zu seyn. Dieß ist die höchste Anschauung der Sittlichkeit, deren dieses System fähig ist! Ein reinerer Gegensatz zum subjectiven Idealismus, welchem das Allgemeine nicht Substanz, sondern reiner Act des Ich war, aber auch eine gründlichere Vernichtung der unendlichen Bestimmung des Einzelwillens,

die bei aller Besonderheit anerkannt bleiben muß, läßt sich nicht denken!

Doch es genüge hier an dieser allgemeinen Charakteristik der speculativen Gegensätze! Das System muß ohnedieß auf sie vielfach zurückkommen. Seine ganze Entwicklung ist nichts als die fortlaufende Versöhnung derselben. Denn sie sind nicht etwa von heute und gestern oder willführlich gemacht. Vielmehr sind sie die zwei extremen Punkte, zwischen welchen das Leben der Idee gleichsam beständig oscillirt, da das Allgemeine in das Besondere und Einzelne einzuführen und, wenn dieß vollbracht ist, das Einzelne wieder in das Allgemeine zu erheben, ihre ewige Bewegung ist. Als diese immanenten Gegensätze der Idee selbst bilden sie eben darum die zwei Grundrichtungen, wie der Germanischen, so der hellenischen Philosophie, welche in jener nur zur ganzen Abstraction des wissenschaftlichen Bewußtseyns gereinigt sind. Wenn aber der Geist der Weltgeschichte mit absoluter Nothwendigkeit Alles schafft, was er der Erinnerung aufzubewahren für würdig erachtet und wenn der einzige Unterschied zwischen seiner Vor- und Nachwelt der ist, daß er in der letzteren dieselben Productionen nur vertiefter wiederholt, die er nach ewigen Gesetzen schon in der ersteren ans Tageslicht geboren, so wird auch der Versuch der wahrhaften Versöhnung der speculativen Gegensätze, den uns die Geschichte wie jene Entzweiungen als eine der schönsten Erinnerungen der classischen Zeit aufbewahrt hat, einer tieferen, wissenschaftlicheren Realisirung am Schlusse unseres Weltalters harren, als dieß an dem des classischen möglich war. Die Lösung dieser Gegensätze kann nur die absolute Idee selbst seyn, deren Erkenntniß und Durchführung das letzte Stadium der germanischen Philosophie bezeichnet. Indem

diese Idee erkannt wird als die Substanz, welche ihr allgemeines Leben in die besonderen Potenzen auseinanderlegt, und diesen die Einzelnen als accidentelle Glieder zutheilt, aber so, daß die Einzelnen zurückgehen in die allgemeine Einheit und jeder die Totalität, obwohl nun in charakteristischer, concreter Form als seine Seele in sich reflectirt; wird eben so sehr die Welt des Willens als der große Organismus des sittlichen Universums, wie darin die wahre Idee der Persönlichkeit begriffen und das geleistet, was die Philosophie längst als ihre Aufgabe verkündet hat, Gott als Subject, als Geist zu erkennen.

Diese Idee ist das Ziel der Weltgeschichte, die Triebfeder aller ihrer Bildungen und das wahre, reine Princip ihrer werdenden Gestaltung. Ich wüßte nicht, was mehr die Begeisterung zu entzünden vermöchte, als der Beruf der Philosophie, in diesem reinen Princip zu stehen und dieses zu einer Intellectualwelt auszubilden?

Diese Grundidee, bitte ich darum auch den Leser, stets im Auge zu behalten, im Uebrigen aber mit dem Umfassenden der Arbeit und mit meiner für eine wissenschaftliche Thätigkeit, deren Trieb ich in mir empfinde, so ungünstigen äußeren Lage, Mängel zu entschuldigen, welche sich im Einzelnen eingeschlichen haben mögen.

Kleingartach, den 9. Mai 1841.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniss.

		Seite.
	Einleitung	1.
§. 1.	Begriff der Ethik	1.
§. 2.	Encyklopädische Stellung derselben	3.
§. 3.	Die Religion und die Sittlichkeit	4.
§. 4.	Die Kunst und die Sittlichkeit	8.
§. 5.	Die Aufgabe der speculativen Ethik	16.
	I. Buch. Die reine Ethik.	
§. 1.	Begriff derselben	19.
§. 2.	Princip und Eintheilung derselben	21.
	I. Theil.	
	Die ethische Metaphysik	25.
§. 3.	Das Gute als das Positive des Willens	27.
§. 4.	Das Gute als das Maaß des Willens	30.
§. 5.	Das Gute als unendliche Einheit des Willens	34.
	II. Theil.	
	Die ethische Anthropologie	39.
	I. Abschnitt.	
	Der natürliche Wille	41.
§. 6.	Der sittliche Trieb	42.
§. 7.	Das radicale Böse	44.
§. 8.	Der natürliche Zustand	49.
	II. Abschnitt.	
	Der intellectuelle Wille	51.
A.	Die practische Intelligenz	52.
§. 9.	Die practische Vernunft	53.
§. 10.	Der practische Verstand	55.
§. 11.	Die practische Anschauung	56.
B.	Die Freiheit	57.
I.	Die Formen der Freiheit	60.
§. 12.	Die reine Freiheit	60.
§. 13.	Die Willkühr	65.
§. 14.	Die absolute Freiheit	74.
II.	Der Grund der Freiheit	74.
III.	Die Freiheit und die Nothwendigkeit	80.
§. 15.	Die Freiheit und das Causalitätsgesetz	81.
§. 16.	Die Freiheit und die Natur	83.
§. 17.	Die Freiheit und der substantielle Geist	85.

Seite.

III. Abschnitt.

Das Gewissen . . . . 93.

III. Theil.

Die ethische Kosmologie. . . . . 98.

I. Abschnitt.

Das Sittliche als absolute Norm . . . . 100.

§. 18. Das Sittengesetz . . . . 101.

§. 19. Die Pflicht . . . . 103.

§. 20. Das Erlaubte . . . . 114.

II. Abschnitt.

Das Sittliche im Elemente der Persönlichkeit . . . . 117.

I. Kap. Das subjective Böse . . . . 118.

A. Das Vergehen . . . . 124.

§. 21. Die Objectivität des Vergehens . . . . 127.

§. 22. Die Subjectivität des Vergehens . . . . 128.

§. 23. Das Vergehen als That . . . . 136.

B. Das Laster . . . . 139.

§. 24. Das Laster an sich . . . . 139.

§. 25. Die Schuld des Lasters. . . . . 143.

§. 26. Der Fortgang des Lasters . . . . 144.

C. Das subjective Böse als Zustand. . . . . 146.

§. 27. Die Sicherheit. . . . . 147.

§. 28. Die Knechtschaft und die Heucheley . . . . 148.

§. 29. Die Verstockung . . . . 151.

II. Kap. Die Ascese. . . . . 156.

§. 30. Ihre Stellung. . . . . 156.

§. 31. Ihre Elemente. . . . . 157.

§. 32. Der ascetische Proceß . . . . 159.

III. Kap. Die Tugend . . . . 162.

§. 33. Die Grundtugend . . . . 168.

§. 34. Die Cardinaltugenden . . . . —

§. 35. Die tugendhafte Handlung . . . . 177.

III. Abschnitt.

Das höchste Gut . . . . 181.

§. 36. Das höchste Gut an sich . . . . 182.

§. 37. Das höchste Uebel . . . . 189.

§. 39. Das höchste Gut als die Macht der Gegensätze . . . . 191.

Sinnentstellende Druckfehler.

S. 81. Z. 1. v. u. „die" zu streichen.
S. 112. Z. 1. v. o. lies: umwankenden st. anwankenden.
S. 116. Z. 13. v. o. „ austere st. äußere.
S. 124. Z. 14. v. o. „ selbstische st. sittliche!
S. 125. Z. 21. v. o. „ 13 st. 18.

Einleitung.

Da jede besondere philosophische Wissenschaft nur ein Glied im gesammten Cyklus der Philosophie, diese ihre äussere Begrenzung aber das bestimmende Princip ihres Begriffs und ihrer inneren Gestaltung ist; so ist es die Aufgabe auch der Ethik, aus ihrem Verhältnisse zu den übrigen Disciplinen ihre Idee im Allgemeinen zu erkennen — das Geschäft der Einleitung.

§. 1. Begriff der Ethik.

Die Ethik ist ihrem allgemeinen Begriffe nach die Wissenschaft des absoluten Geistes als des sein absolutes Selbstbewußtseyn zu seiner ebenso unendlichen Realität verwirklichenden Willens.

Zusatz. Das Wort Ethik ist hier in seinem wahrhaften, antiken Sinne genommen, in welchem es die Moral und Rechtslehre in sich begreift. Wenn wir jenen Titel wählen, so wollen wir damit andeuten, daß wir weder die Entgegensetzung noch die Einigung von Moralität und Recht, welche die Philisophie bisher versuchte, anerkennen.

Nur aus der wahrhaften Erkenntniß, wie die Gegensätze der Subjectivität und Objectivität des praktischen Geistes sich zur unendlichen Einheit vermitteln, kann die Emanzipation der Ethik aus ihrer bisherigen Erniedrigung zu ihrer wahrhaften Stellung hervorgehen, die sie als Wissenschaft des absoluten Geistes hat. Eine solche Erkenntniß ist aber eine ganz andere, als

die der herrschenden Systeme. Zerfiel dem kritischen Idealismus die praktische Philosophie in zwei nicht blos indifferente, sondern ausdrücklich entgegengesezte Hälften, so ward damit in den Einen Willen der schneidendste Widerspruch gesezt, und das ganze Leben des unendlichen sittlichen Geistes als ein blos endliches begriffen, nicht nur nach der Seite des objectiven Geistes, dessen Realität in jenem Gegensatze zu einem subjectivitätslosen Zwangsleben herabsank, sondern auch nach der Seite der Moralität, welche durch denselben Gegensatz zu einem Innern ohne Fleisch und Blut, zu einem leeren, realitätslosen Formalismus des Sollens herabgesezt wurde. Aus dieser Entzweiung heraus zur Einheit seines Willens, der Verwirklichung des Einen geistigen Lebens in der Realität zu gelangen, und diese Einheit im Wissen zu erfassen, war die Aufgabe. Die moderne Philosophie hat sie insofern erfüllt, als sie die Welt der Sittlichkeit als Organisation des Einen Geistes, jene zuvor abstract entgegengesezten Sphären als Momente dieses Einen Organismus begriff. Allein durch die verkehrte Stellung, welche sie beiden Elementen zu einander gab, ist vielmehr die Endlichkeit des sittlichen Geistes nur fixirt, statt aufgehoben worden. Denn weil sie, wie schon erinnert worden, als die lezte und allein wahre Sittlichkeitssphäre das objective Rechtsganze anerkennt, in der Moralität aber das Element einer substanzlosen, für sich in Willkühr und Heuchelei endenden Subjectivität sieht, so sezt sie den Geist der Sittlichkeit nicht als absoluten, sondern nur als besonderen Volksgeist, als endlich, zwischen das absolute Wissen des Geistes von sich aber und dieses blos endliche Wollen den härtesten Widerspruch.

Gegen diese, die Idee der Absolutheit des sittlichen Geistes gleich sehr negirenden Systeme ist die Definition gerichtet. Die Ethik ist die Wissenschaft des absoluten Geistes als des sein absolutes Wissen verwirklichenden; — damit soll das Setzen eines Widerspruchs zwischen Wissen und Wollen, worüber später ein Weiteres, zurückgewiesen seyn. Sie ist darum die Wissenschaft des sich zur unendlichen Realität verwirklichenden Willens; — diese unendliche Realität ist nicht mehr der Dualismus von Moralität und Recht, sondern eine Trias, nemlich das Setzen des absoluten Selbstbewußtseyns oder der Subject-Objectivität,

worin der Geist zunächst die subjective und objective Sittlichkeit als zwei endliche Lebenskreise verwirklicht, um zulezt in der Einheit beider seine absolute Gegenwart als drittes Reich zu gestalten.

§. 2. Encyklopädische Stellung der Ethik.

Daß die Ethik diese erhabene Stellung einnehme, ergibt sich genauer, wenn wir ihren Ort im Organismus der philosophischen Wissenschaften bestimmen. Die Philosophie ist Wissen. Ihr erstes Geschäft ist daher, das Wissen selbst zu betrachten — die Logik. Die Logik ist weder eine rein formale Wissenschaft, noch ein Theil der Metaphysik, ein rein objectives Denken, vielmehr einzig und allein die Erhebung des Denkens zur Identität der Form und des Inhalts, Wissenschaftslehre im wahren Sinne des Worts. Erst so sezt sich, namentlich in der Methodologie das Wissen als System. Dieses selbst aber kann das Absolute nur in dem dreifachen Unterschiede betrachten, den es in sich selbst hat, als Weltwesen, Weltseele und Weltgeist. Der absolute Geist nun unterscheidet sich darin von der Weltseele, daß er nicht in seiner Natur beharrt, sondern gegen sie in sich selbst zurückgeht und so vorerst sein Selbstbewußtseyn gewinnt, um dann dieses Selbstbewußtseyn seiner Natur, wie allem Seyn verklärend einzubilden. Die Naturlehre des Geistes ist die Anthropologie; sie ist nicht die Lehre vom subjectiven Geiste, nehmen wir diesen Ausdruck in dem Sinne des einzelnen Geistes — denn die ganze begeistete Gattung und ihre Specification zu Racen, Volksindividualitäten, Geschlechtern u. s. w. kommt in ihr zur Betrachtung — oder nehmen wir ihn in dem Sinne der geistigen Innerlichkeit — denn gerade das geist-leibliche Leben ist das Object der Anthropologie. Jene Reflexion in sich aber gegen seine Natur, somit sein Selbstbewußtseyn, gewinnt der Geist in der Religion, der Methaphysik, welche von der Philosophie des Weltwesens, der Dialectik, wohl zu unterscheiden ist, und in der Kunst, drei Sphären, welche den Stufen der Intelligenz, dem Verstande, der Vernunft und der Fantasie genau entsprechen. Das Dritte aber und Höchste, die Verwirklichung jenes Selbstbewußtseyns in der eigenen Natur, wie in der tellurischen Leiblichkeit überhaupt, die Verklärung dieser beiden in jenem durch

ihre Umbildung ist die Sittlichkeit. Die Metaphysik in jenem Sinne ist erst zu gründen; es kann daher hier nur in Betracht kommen das Verhältniß der Sittlichkeit zur Religion und Kunst.

§. 3. Die Religion und die Sittlichkeit.

Weil der Geist zunächst im Verstande seine Natur und deren substantielles Gefühl erfaßt, ehe er es in die Vernunft erhebt, so ist die Religion die erste unter den genannten drei Sphären des absoluten Selbstbewußtseyns, der Grund und die Wurzel der beiden anderen. 1. Denn die herrschende Form des Selbstbewußtseyns, in welche der religiöse Geist das substantielle Gefühl erhebt, ist keineswegs die Vorstellung, sondern der Verstand, die Reflexion. Die Religion, für sich festgehalten und von ihrer praktischen Seite noch unterschieden, ist das reflektirende Bewußtseyn vom Gefühle. Ursprünglich lebt sie im Gefühle — dieß hat man mit Recht urgirt. Das Gefühl ist in ihr noch ein wesentlich mitbestimmender Faktor, der nicht schlechthin zum Object subjicirt wird, noch schlechthin von sich abläßt. Die Begeistung aus der unendlichen Lebensquelle, eine Begeistung, welche noch unmittelbares Vernehmen ist, ist allen religiösen Genies eigen, durch welche die Gottheit den Sterblichen sich manifestirt; Offenbarung ist die Natur der Religion und ewig entspringt sie nur aus der Nähe des Naturgenius und aus dessen eigener That. Dieß unmittelbare Wissen reinigt sich aber zum Denken. Die Religion gehört dem absoluten Geiste an, welcher Intelligenz und von der blos vorstellenden Weltseele wohl zu unterscheiden ist. Sie gelangt daher schon in ihren ursprünglichen Organen zum abstracten Aussprechen des Allgemeinen, Gottes, seines Wesens, seiner Eigenschaften, der Sünde und der Bestimmung des Menschen. Solche abstracte, allgemeine Begriffe und Lehrsätze zu bilden, ist bereits Sache des Denkens. Aber weil in der Religion das Gefühl nicht schlechthin von sich abläßt, vielmehr mit seinem sinnlichen Element noch in das Denken hereintrit, so wird auch das Allgemeine des religiösen Bewußtseyns, obwohl schwebend in der Intellectualwelt, mit der Bestimmtheit eines einzelnen Seyenden behaftet, es wird, wie wir es am treffendsten bezeichnen können, transcendentales Object, ein unsinnliches Ding

mit Eigenschaften und dergleichen. Durch diese Reinigung des Absoluten zum unsinnlichen Object wird es als seyende Bestimmtheit dem Endlichen gegenüber fixirt, und beides, jene Transscendentalität, wie diese Gegensätzlichkeit der Reflexionen ist das Wesen des Verstandes.

2. Weil aber das substantielle Gefühl, obgleich Grund jener Fixirung, doch an sich tiefe, seelige Einheit des Unendlichen und Endlichen ist, so wird der Verstand genöthigt, den Gegensatz wieder aufzulösen, und es entsteht ihm so, obwohl in der Form der Reflexion, die absolute Idee, welche zugleich die Seele aller Sittlichkeit ist. Diese ist, wie schon gezeigt, der absolute Geist als die Einheit, welche ihr allgemeines Wesen in die besonderen Einheiten zerlegt und diesen die Einzelnen als Glieder zutheilt, aber dieß so, daß die Einzelnen sich rückwärts erheben zur allgemeinen Einheit und diese als ihr wahres Wesen fühlend und wissend vollbringen. Das Allgemeine ist der Religion nichts Abstractes. In sich schon sich unterscheidendes Leben besondert es sich in unterschiedene Einheiten, welche als in sich reflectirt Individualitäten, Seelen, Geister sind — die Schöpfung. Jede dieser Monaden hat als Manifestation der absoluten diese in sich selbst als ihr Ansich; sie sind Ebenbilder Gottes, rein und ewig stehen ihre Genien vor Gott. Aber geboren aus der allgemeinen Einheit in die Endlichkeit können sie sich vorerst nur in dieser Endlichkeit, Besonderheit erfassen, nicht aber die unendliche Einheit, die ideale Seele des Ganzen. Auf die Schöpfung folgt ewig der Sündenfall. Aber weil das Absolute ihr Ansich, ihre Substanz ist, so ist ihre Entzweiung mit dem Absoluten ihre innerste mit sich und eine solche des Absoluten mit sich selbst. Ihre Sehnsucht nach der Einheit zurück, nach der Versöhnung, ist daher nothwendig, und sie selbst, wie ihre Lösung ein Göttliches. Die Versöhnung ist daher das Dritte zur Schöpfung und zum Sündenfalle. Sie ist die Zurückbewegung der allgemeinen Einheit aus der Selbstdifferenziirung, deren Vertiefung der Sündenfall ist, in den Einzelnen zu sich selbst und darin die Offenbarung Gottes als des absoluten Geistes. Daß die Einzelheit in einer bloßen Besonderheit sich erfaßt und diese der allgemeinen Einheit opponirt hat, war die Sünde; daß sie in und durch Gott ihren

Willen schlechthin aus dem blos Besonderem als dem Höchsten zurückziehe und sich in der absoluten Einheit als Selbst erfasse, empfinde, wolle, ist die Wiedergeburt und die in ihr liegende volle Beseeligung. Hier erscheint die Einzelheit als absolute Persönlichkeit, das göttliche Ebenbild ersteht in ihr und das Gefühl nicht blos einer relativen, sondern einer absoluten Einheit mit Gott; diese himmlische Seeligkeit, das höchste Bedürfniß, ohne welches alle Religion unverstanden bleibt, beseelt das begnadigte Gemüth. Aber die Individualität bleibt eine besondere, und der Wille, welcher sich in dieser Besonderheit erfaßt und sie der absoluten Einheit entgegensezt, ist ein nie schlechthin verschwindender. Dieß ist ein Widerspruch, aber kein absoluter, vielmehr der Quell des Ineinslebens der Religiosen. Der göttliche Geist, welcher sich als das Eine Lebensprincip allen wiedergeborenen Seelen eingesenkt, aber doch in Jedem als eine besondere Fulguration existirt, verbindet sie zu einem, aber nun geistigen Organismus, dem Reiche Gottes, in welchem Jeder zwar nach einer Seite ein blos besonderes Glied ist, aber nicht abstract in dieser Besonderheit beharrt, vielmehr, wie er das Eine allgemeine Lebensprincip in sich trägt, so es in den verschiedenen Actualisirungen durch die religiösen Individualitäten sucht, sich in ihnen und sie in sich findet. Gott als Seele dieses Reiches heißt mit Recht im prägnanten Sinn absoluter Geist; er ist darin nicht als bloße, nur in endlicher, besonderer Form den Einzelnen offenbare, in ihrer Allgemeinheit ihnen und darum sich dunkle Substanz, er ist vielmehr in Allen bei allen Besonderheiten doch die Eine Liebe, die Eine Anschauung, das Eine Selbstbewußtseyn.

Dieß ist, dieß muß die Idee seyn, die sich auch in der Ethik realisirt. Denn als den härtesten Widerspruch haben wir es bereits bezeichnet, wenn in dem Selbstbewußtseyn der Geist als absoluter, d. i. sich in den Einzelnen bei aller ihrer Particularität doch als unendliche Einheit reflectirender gesezt wird, und doch die höchste Willenssphäre des Subjects nur eine besondere Einheit, sey es der Staat oder gar nur der Stand, seyn soll. Weder ist das religiöse Bewußtseyn so schwach, um sich nicht in die Wirklichkeit umzusetzen und diese wiederzugebären, noch auch liegt es in der Natur des Willens, an das Endliche gefesselt zu seyn. Die Religion wird vielmehr selbst eine ethische Macht, die

Theologie ist unterschieden in die dogmatische und praktische und in dieser wird eben die absolute Idee, eben das Reich Gottes actuell, dessen Anschauung die höchste Spitze des religiösen Bewußtseyns ist. Der Wille umgekehrt ist an sich unendlich; denn er ist selbst wie der Grundact, durch welchen erst unendliche Anschauung wird, so in seiner äusseren Thätigkeit nur die sich anschauende Vernunft selbst als sich einbildend in den reellen, endlichen Stoff; der wahre Wille ist Wille der Anschauung, ihr Werden zur Natur und zum Gemüthe.

3. Aber hierin liegt zugleich der Unterschied der Religion und des Systems der Sittlichkeit. Jene muß, indem sie in das Reich des Willens hereintrit, theils zum bestimmten Gegensatze, theils eben darum nur eine besondere Potenz, obwohl eine solche der absoluten Sittlichkeit werden. Die Religion an sich, wie sie Object der Dogmatik oder Religionsphilosophie ist, ist noch eine allgemeine Bewegung des Geistes. Gott selbst ist die Einheit in ihrer reinen Allgemeinheit; ebenso wird die Sünde hier in ihrer Allgemeinheit, in welcher sie das Böse aller Art in sich begreift, dann die Umkehr zu Gott als Buße, Glaube, Liebe, wie sie der unbestimmte Grund alles Sittlichen sind, betrachtet. In dieser Allgemeinheit ist das religiöse Leben noch nicht Sache des wirklichen Willens, weil dieser einen bestimmten Gegensatz voraussezt, durch dessen Aufhebung er dem Realen das Allgemeine als seine nun bestimmte und ausschließende Seele einbildet.

Aber an sich ist das religiöse Leben schon eine solche Bestimmtheit, eben weil das schlechthin Allgemeine sein Element ist. Aus diesem schlechthin Allgemeinen, dem absoluten Geiste, wie er in der Religion erscheint, treten die endlichen Geister, der individuelle und objective heraus und entwickeln sich zu besonderen Reichen, welche die reale Welt des Willens bilden. Jede dieser Einheiten ist zwar selbst die Totalität und somit absolut; aber jede unter einem besonderen Typus und dieß ist ihre Endlichkeit, die für sich fixirt der Widerspruch gegen die schlechthin absolute Einheit ist.

Gegen sie kehrt sich also der Geist, welcher in der Religion die Anschauung und Empfindung der absoluten Einheit ein für alle Mal empfangen hat. Aber eben, indem das religiöse Prin-

cip sich gegen das endliche, blos individuelle und bürgerliche Leben wendet, das in diesem ihm Widersprechende im Geiste vernichtet und sich in diesem Gegensatze der Wirklichkeit als die positive Seele einbildet, wird es selbst ein bestimmtes Glied des sittlichen Lebens, ein besonderes Gebiet des wirklichen Willens. In den Cultus fällt dieser Uebergang der Religion in die Sittlichkeit. Die Actionen des Cultus, Wiedergeburt, Glaube, Liebe, Hoffnung blos als jene allgemeinen Bewegungen des Gemüths aufgefaßt, wie sie ohne bestimmten Gegensatz zum Weltlichen sich vollziehen können, sind rein religiös; in diesem bestimmten Gegensatze begriffen, sind sie sittlich religiös.

Anmerk. Erscheint es daher als eine völlige Mißkennung der Natur des Willens, wenn christliche Sittenlehren die allgemeinen Lehren von der Person Christi, das Gebet, die Wiedergeburt, den Glauben, die Liebe Gottes u. s. w. in dieser Allgemeinheit behandeln, wodurch sich Dogmatik und Moral ganz unterschiedlos vermischen; so muß es als ein entgegengesetztes Uebergreifen der theologischen Sittenlehre erscheinen, wenn sie sich zum Ganzen der Sittlichkeit aufwirft und z. B. die Pflichten erweißt, Eigenthum zu erwerben, Verträge zu schließen und zu halten, auf Schmuck und dergl. zu sehen. Diese Begriffe haben ihre Genesis offenbar anderswo; in diesem ihrem Orte können sie sich allein in ihrer Bestimmtheit ergeben. Es ist der individuelle, der objective, der schön sittliche Geist, aus deren Princip sie mit Nothwendigkeit hervorgehen; sie wurzeln zwar alle im absoluten Geiste der Religion als ihrem Grunde; aber nicht unmittelbar er selbst zeugt ihre Begriffe, sondern, indem jene sich zu relativfreien und aus sich thätigen Monaden absondern, sind sie es, aus deren Principien jene sittliche Formen fließen.

§. 4. Die Kunst und die Sittlichkeit.

Ein analoges Verhältniß, wie zwischen der Religion und dem Systeme der Sittlichkeit, findet zwischen diesem und der Kunst Statt.

1. Bewegt sich die Religion in dem reflectirenden Gefühle, so ist das Element der lezteren die vom Gefühle beseelte Fantasie. Diese ist aber wohl zu unterscheiden von der Einbildungskraft. Nimmt und synthesirt diese die Vorstellungen unmittelbar, wie sie gegeben sind, so schafft die Fantasie ihre Gebilde aus dem Geiste, der Vernunft. So unrichtig es daher ist, wenn Psycho-

logieen die Fantasie mit der bloßen Einbildungskraft vor der Vernunft entwickeln, deren Ideen doch jene zur Anschauung beseelt; ebenso verkehrt wäre es, die Kunst als eine niederere Potenz der Religion und dem metaphysischen Selbstbewußtseyn vorangehen zu lassen, da es doch die Religion ist, der die Kunst in ihrer ersten Epoche ihre Tempel baut und ihre Bildsäulen errichtet, deren Gestalten sie in die malerische Form und deren Gefühle sie in den seelenvollen Ton übersezt, und da doch dieselbe Kunst späterhin, wenn der Geist zum speculativen Bewußtseyn gelangt ist, die philosophischen Ideen zur Schönheit verlebendigt. Geht der intellectuelle Geist vom Verstande zurück bis in das Centrum des reinen, speculativen Selbstbewußtseyns, so bildet er sich als anschauender wieder auf ideale Weise hinaus in die Wirklichkeit. Daher kommt es auch, daß die Kunst die Idee der Religion und Metaphysik schon concreter in der Form des Volksgeistes mit seinen besonderen Ständen, des individuellen Lebens mit allen seinen Leidenschaften darstellt; daher, daß die Kunst in sich selbst, in dem Prozeß ihrer Stufen eine immer tiefere, individuellere Hineinbildung des Unendlichen in das Endliche ist, bis sie zulezt, nemlich als Sculptur unmittelbar in die praktische Sphäre eingreift.

2. In ihr muß darum die Lösung der Gegensäze, welche durch alle Entwicklung der Philosophie, also auch durch das ganze System der Sittlichkeit gehen, eine bestimmtere Gestalt gewinnen, als dieß im religiösen Selbstbewußtseyn möglich war. Das Ideal ist das Allgemeine als die ganz concrete Seele der Individualität, und umgekehrt diese in ihrem völligen Durchdrungensein von dem Allgemeinen, so daß nichts in ihr ist, was nicht völlig durchleuchtet wäre von der Seele, namentlich also das empirisch endliche Dasein, in welchem der Geist von dem äußeren Stoffe abhängig ist, wegfällt oder wenigstens nicht als diese Macht gegen denselben erscheint, sondern als freiwillig und wie von selbst ihm folgend. Schlechthin nach nichts anderem bestimmt sich die Dauer eines Kunstwerks, als nach dem Grade, in welchem es mit der individuellen Bestimmtheit einer Persönlichkeit doch die Allgemeinheit ihres Pathos zu vereinigen weiß. Diese Idee, welche die Religion und die Metaphysik auf concentrirtere Weise in sich tragen, stellt die Kunst zunächst in

der an jene sich anschließenden Form der schönen Vorstellung dar, im Epos als Leben des allgemeinen Geistes durch den Gegensatz zweier Volksgeister, in der Lyrik als Leben des individuellen Geistes, im Drama als Totalität eines Volkslebens mit seinen Gegensätzen von Stand und subjectiver Freiheit und wie sonst die Gegensätze heißen. In den Vordergrund einer sittlichen Totalität stellt aber dennoch auch das Epos Eine Subjectivität, welche als ein Nacheinander von Thaten alle wesentlichen sittlichen Mächte, die Innigkeit der Liebe, wie die Stärke des Heldenmuths, die Treue gegen den Fürsten, wie die Pietät offenbart und so vollendete Persönlichkeit ist. Aber die epischen Helden tragen die allgemeinen, ethischen Potenzen noch als ganz verschlungen mit ihrer unmittelbaren Individualität, hiemit auf substantielle, aber auch zufällige Weise in sich. Jene müssen sich also zur festen Ordnung objectiviren; aber eben damit beginnen sie, geistlos zu werden, und sollicitiren, da sie nur in ihrer Reflexion in die Subjectivität Wahrheit haben, den Kampf der letzteren, dessen Entwicklung und Versöhnung die Aufgabe der lyrischen, noch mehr der dramatischen Poesie ist. Hier gerade zeigt die Kunst ihre Tendenz zur Unendlichkeit der Subjectivität und dieß darin, daß sie nicht blos auf objective Weise den Helden an der entgegengesezten Potenz untergehen läßt, worin das Absolute immer nur Schicksal, die Subjectivität eine nur an sich unendliche bleibt, sondern daß sie die entgegengesezte Potenz in das Subject hereinscheinen läßt, dieses sein Pathos nur durch inneren Kampf mit dem entgegengesezten zu seinem ausschließenden Elemente macht, und in seinem Untergange zugleich seine Schuld ahnt, — ein Fortschritt der modernen Tragödie zur unendlichen Subjectivität, welchen die Philosophie anerkennen muß. Auf höhere Weise lößt diesen Widerspruch die Komödie. In ihr weiß das Subject von Anfang an diesen immanenten Widerspruch, und indem es über diesen sich erhebt, ist es unendlich frei in sich. Allein auch diese blos negative Unendlichkeit des Ich ist nicht das lezte Resultat der poetischen Kunst. Indem vielmehr alle besonderen Interessen sich in das leere Ich aufgelößt haben, ist das Subject positiv die sich selbst gleiche Einheit geworden, welche sich in keinem einzelnen für sich fixirt, wohl aber alle wesentlichen sittlichen Mächte in sich frei ver-

söhnt — das Object des absoluten freilich auch des schwierigsten und leicht prosaischen Dramas. Dieses läßt den Gegensatz collidirender Mächte zwar in das Subject herein treten und dessen momentan sich bemächtigen, aber nur, um sofort die Versöhnung zum Mittelpunkte seiner Darstellung zu machen und die Subjectivität als die, die dunkeln Mächte des Schicksals in das Licht der bewußten, klaren Geistigkeit erhebende und versöhnende Schönheit zu enthüllen. Was die Religion, noch mehr, was die Poesie zur Vorstellung bringt, das sezt die, in der Zahl und der Zeit sich bewegende Kunst, die also von jenen abhängig, ihre Begleiterin aber auch ihre tiefere Verlebendigung ist, in das individuelle Gefühl um, dieses, das ganz Einzelne dennoch wunderbar zur Totalität erhebend. Denn wie die Töne in die tiefsten Dissonanzen sich auslassen und doch sich im Maße der Melodie halten, so erregen sie concentrisch im Gemüthe der Genießenden das Gefühl der Einheit mit sich bei dem universellsten Schmerze. Ganz zur Anschauung heraus endlich stellen dieselbe absolute Idee die bildenden Künste und namentlich ihr Mittelpunkt, die Sculptur, deren Statuen alle durchaus eine charakteristische Bestimmtheit und doch Totalität, ein leichtes und doch alles durchdringendes Vorherrschen der einen sittlichen Potenz über die anderen darstellen.

Auch die Ideale der Kunst sind so wenig, als die religiösen Ideen blos imaginäre Vorstellungen ohne Realität; in dieser Leerheit erscheint das ernste Schaffen des künstlerischen Genius nur der materialistischen Denkweise; sein Bilden hat vielmehr den Sinn, die einzige, die absolute Wahrheit in sinnlich reiner Form zu seyn, und nur, weil sie des Geistes ewiges Wesen enthüllt, fühlt sich der Geist von der Kunst so tief angesprochen. Wie sollte also dieses nicht zur Actualität als Wille streben? Die Kunst muß irgendwie in das sittliche Leben eingreifen; aber indem sie hereintrit in dessen Kreis, muß sie sich — und dieß ist bei aller Einheit des Schönen und Sittlichen das erste Moment ihres Unterschieds — unter die Norm des gedankenmäßigen Wissens stellen, welches in der entfalteten Ordnung des wirklichen Willens herrscht. Denn die Kunst, obwohl sie von der Intelligenz beseelt ist, ist doch nicht deren abstracte reine Form; in ihr bleibt vielmehr das Allgemeine ein ganz specielles

Pathos, die durchaus concrete Natur einer Individualität, und wir haben aus dem Werke seine Moral, die Einheit der besonderen Principien zu ziehen, welche das Werk als die individuellen, collidirenden Genien der Subjecte ausspricht. Hiegegen ist die sittliche Welt auf den Gedanken als solchen gebaut. Nicht nur ist sie als Ganzes ein System von klaren, objectiven Verhältnissen, sondern auch der Einzelne muß, wenn er in dieses Ganze handelnd eingreift, sein Thun nach allgemeinen Maximen ordnen, sowie er das Recht hat, nur nach seinem Wissen zu gelten.

Hieraus folgt der tiefere Unterschied beider Sphären nach der Willensseite hin. Da das specifische Element der Kunst durchaus die Anschauung des Ideellen in seiner untrennbaren Einheit mit dem Sinnlichen, in seinem reinen Ergossenseyn in das Concrete und Durchleuchten durch dasselbe ist, so muß in ihr, wie gesagt, die empirische Realität entweder als freiwillig fließend in die Idealität erscheinen, oder nach der Seite des mannigfaltigen Außereinander, in welchem der Geist selbst ausser sich, abhängig und im Kampfe mit dem Stoffe begriffen ist, aus ihr ganz wegbleiben. Weil aber die empirische Realität nicht ein so williges Organ der Idealität, vielmehr eine wirkliche, erst zu brechende Macht gegen den Geist ist, so ist auch seine wahre Unendlichkeit nicht die Idealität, welche nur im Ueberflügeln des Empirischen, in der Zurückziehung in eine innere Welt der Anschauung besteht, sondern diejenige, welche sich in der reellen Ueberwindung jener Härten zu einem Systeme entfalteter Geistigkeit bethätigt. Diese reelle Idealität, die in ihr Entgegengesetztes sich einbildende Anschauung selber ist der Wille. In seinem Eingehen auf das Empirische ist er also nicht die Verendlichung der künstlerischen Anschauung, vielmehr deren Vollendung und seelenvolle Vertiefung. Es gilt dieß gleich sehr von den beiden Seiten, die sich in der Kunst unterscheiden lassen, von dem sittlichen Weltganzen, das auch sie zur Anschauung bringt, wie von dem Ideal der einzelnen Persönlichkeit, der sie alle ihre Liebe zuwendet und jenes Ganze nur als Schauplatz und Schmuck beigibt. Wenn das Epos eine heroische Welt entfaltet, in welcher das Sittliche in die Individualität der Einzelnen noch ganz verschlungen ist, in welcher aber bei aller Herrlichkeit der Individualitäten noch die

absolute Bestimmung fehlt, und Willkühr und Eigensinn herrscht, so ist dagegen das System der Sittlichkeit der Fortschritt des Heroismus — und zwar nicht blos in der Wissenschaft, sondern in der Wirklichkeit — zu einem festen, durch allgemeine Principien geregelten Organismus. Entwickelt die Tragödie den Conflict der sittlichen Potenzen und darin der Individuen, läßt sie dagegen die Versöhnung nur ahnen, so ist das System der Sittlichkeit nichts als diese Versöhnung, durchgeführt in der Ineinsbildung der Einzelrechte und der Rechte der Gesammtheit, der individuellen und der objectiven Sphären. Und ist uns die Idee der Tragödie in der modernen dazu fortgegangen, die collidirenden Persönlichkeiten absolut zu setzen, so daß sie sich nicht blos substantiell in ihrem besonderen Pathos bewegen, sondern auch das andere, hiemit die Totalität sich in ihr Bewußtseyn reflectirt, so muß, so wird die Ethik sittliche Gemeinschaften construiren, in welchen bei allen Besonderungen die allgemeine Einheit immer tiefer in den so absoluten Willen der Einzelnen hereinleuchtet.

Fassen wir also den ganzen Unterschied der Kunst und Sittlichkeit zusammen, so ist diese nur die explicite Realität, die nur in das Empirische besonnen eingebildete Wirklichkeit derselben absoluten Idee, welche die Kunst beseelt. Ein und dasselbe Ganze haben beide zum Objecte; die einen und selbigen Gegensätze vermitteln sie. Die Gegensätze der individuellen Liebe und der objectiven Gesetzlichkeit, der Familie und des Staates, der intellectuellen oder sonstiger subjectiver Freiheit und der Positivität in irgend welchem Gebiete, kurz die unendlichen Bewegungen des Geistes stellen beide vor unser Auge, aber die eine Anschauung entwickelt ihr Werden, die andere ihre versöhnte Ineinsbewegung, wie sie der Weltgeist zu gebähren im Begriffe ist. Diese ist also nicht das Prosaische im Sinne des Endlichen, Gemeinen; sie ist nur das klare, entwickelte Aussprechen des schönen Pathos, gleichsam die Leibwerdung seiner Seele.

Freilich liegt in diesem Unterschiede ihrer Form immer auch ein solcher ihres Inhalts. Fleisch und Blut nimmt so die Idee nicht an, wie das Ideal sie hinstellt. Das Empirische, die Nothwendigkeit, sich in die Gegensätze des Willens und des Stoffs einzulassen und diesen zu bewältigen, wie die andere, sich in der strengen Ordnung der Gesetzlichkeit zu bewegen, — alles

dieß fällt, wie gesagt, fort für die Magie der schönen Fantasie, welche wie ein zauberischer Gott dem Geiste eine fertige Welt, der Form eine fließende Materie als ihre leichte Gegenwart leiht. Insofern ist Manches sittlich, was darum nicht schön, und Manches schön, was darum nicht sittlich ist. Allein selbst dieser Unterschied ist kein absoluter. Die Sittlichkeit selbst nimmt diese Idee der Kunst in sich auf, nur nicht unmittelbar. Der Einzelne, nachdem er in seinem Berufsleben die Noth und deren Arbeit überwunden, erhebt sich in die schön sittliche Sphäre, um hier frei als ein Ganzes sich zu bewegen; Alles, selbst seine Umhüllung zeigt sich unter der Form des Schönen, dem schmucken Putze, unter dessen Beschauung die Arbeit sich vergießt, die es hervorgebracht; selbst die Anmuth und Würde, welche die Kunst in der Bildsäule zur göttlichen Gestalt vereinigt, scheinen beseelte Wesen zu werden und das Ganze der olympischen Götter, welche im Müßigange als befriedigte ewige Individuen leben, hereinzutreten in die irdische Welt — in jener Sphäre, in welcher die Einzelnen, aber nach der Arbeit und durch ästhetische Bildung frei, gleich unter sich, jeder in sich eine Totalität, ein schönes Leben führen. Wenn hiemit der einzige aber große Unterschied beider Gebiete der ist, daß in der Welt sittlicher Wirklichkeit der Geist sich das erarbeitet, was die Kunst durch Magie ihm verleiht, ist darum jene gegen diese das Endliche, und nicht vielmehr, da sie selbst das Specifische des schönen Elements, aber als vermittelt und hindurchgegangen durch das concrete Leben enthält, ihre höhere Wahrheit?

Hier ist der Punkt, wo sich das Verhältniß der Kunst zur Sittlichkeit in seiner ganzen Bestimmtheit herausstellt. Nur die Sittlichkeit ist die Totalität des Geistes, welche darum das schöne Element zu einer bloßen Potenz ihrer selbst herabsezt. Es hat sich vorhin gezeigt, daß beide Ein und dasselbe Wesen des Geistes zu ihrem Objecte haben, jene nur in der ideellen Anschauung, diese in seiner concreten Wirklichkeit. Aber eben darum kann die Kunst, um Kunst zu seyn, das Ganze nur unter einem besonderen Typus anschauen und ihr Element fällt als ein selbst nur besonderes in die Totalität der concreten Sittlichkeit. Es ist überall das reine Fließen der Realität in die Idealität, der Materie in die Form, der Wirklichkeit in die Subjectivität,

was die Kunst zu ihrer schönen Anschauung hat. Der Held des ewigen Epos kann seiner Subjectivität das Schicksal einer Nation opfern; die Subjectivität des Heros ist in sich, ihrer Individualität das Allgemeine, aber nicht das concrete, besonnene Allgemeine, das eben darum ein Individuelles bleibt und sich als diese große Subjectivität selbst dem Ganzen zu opponiren das künstlerische Recht hat. Glaubt man, in der Tragödie bedenke der Dichter die beiden entgegengesezten Potenzen gleich sehr, so ist dies eben die prosaische Betrachtung. Das Recht der in dem objectiven Zusammenhange lebenden Persönlichkeit läßt die Kunst ahnen, aber als ein schlechthin untergeordnetes; ihre Liebe aber und den Glanz der Darstellung wendet sie der Subjectivität zu, welche in sich selbst ein Ganzes, obwohl im Gegensatze gegen die explicite Totalität ist. Wenn diese Subjectivität als eine Totalität in sich, aber als frei waltend über dem in seine Unterschiede entfalteten, objectiven Ganzen das specifische Element der poetischen Anschauung, ihre Liebe bleibt; so wird das Schöne in dieser seiner Bestimmtheit nur eine, obwohl absolute Potenz der vollen, concreten Vernünftigkeit des sittlichen Geistes seyn können. Es trit herein in diese als selbst ein Sittliches, aber nur, nachdem der Geist jenen Kampf der Wirklichkeit durchgemacht, als der ideale Aether, welcher über dem concreten Leben schwebt, nun aber als solcher wahrhaft berechtigt ist.

Anm. Wenn wir die Germanischen Philosopheme in der Behauptung zusammentreffen sehen, daß die Religion und Kunst das Element des absoluten, die Sittlichkeit das des endlichen Geistes sey, so ist dieß nur ein Beweis, daß ihre ethischen Systeme alle noch in der Besonderheit stehen und keines die absolute Totalität gefaßt hat, welche allein das Sittliche ist. Läßt sich auch ein härterer Widerspruch denken, als die Vorstellung, daß der Geist eine tiefere Selbstanschauung von sich habe, als er je zu verwirklichen die Macht wäre? Die lezte Versöhnung, welche die Philosophie construiren muß, wenn sie ihre Aufgabe begreift, ist eben der Beweis, daß der Geist und seine reale Welt die absolute Gegenwart des Absoluten ist. Gegen ein ethisches System aber, welches in dem Gegensatze des perennirenden Sollens nnd der Schranke beharrt, und gegen das andere, welches eine besondere, blos nationelle Einheit als das höchste Sittliche sezt, ist allerdings das Schöne das Absolute, wenn gleich so das Absolute nur in der Luft schwebt. — Daß wir übrig-

ens das Schöne als eine Potenz der Sittlichkeit und den Unterschied beider doch dahin bestimmt haben, jenes seye die Idee unter der Form der Fantasie, diese unter der Form klarer Vernünftigkeit, — dieß kann nicht als ein Widerspruch angesehen werden. Die Vernunft ist das Herrschende, und unter ihre Herrschaft muß zuletzt Alles treten. Das Schöne begibt sich unter sie, indem es eine lebendige Macht der objectiven Wirklichkeit wird, ohne seine Form zu verlieren, weil die Vernunft die Fantasie blos überwacht.

§. 5. Die Aufgabe der **speculativen** Ethik.

Indem beide, das religiöse und schöne Element in dem System der Sittlichkeit sich zu bloßen, obwohl den höchsten Potenzen herabsetzen, ist nun jenes als die absolute Wissenschaft des absoluten Geistes erwiesen. Aber aus demselben Grunde, weil nemlich alle besonderen Wissenschaften, des Rechts nicht nur, sondern selbst der Religion und des Schönen für sich nur Sphären des Sittlichen construiren können, so kann die Wissenschaft vom Gesammtorganismus des praktischen Geistes einzig ein Produkt der Speculation seyn; denn sie ist an sich die Wissenschaft aller Wissenschaften.

Erster Theil.

Reine Ethik.

Erster Theil.

Reine Ethik.

§. 1. Begriff der reinen Ethik.

Es war die Aufgabe der Einleitung in die Ethik, aus den ihr vorangehenden Disciplinen, deren Resultat die Ethik ist, das Princip der Sittlichkeit die Idee des Absoluten als freien Geistes einer Welt zu deduciren. Aber diese Idee enthält einen Reichthum von allgemeinen Bestimmungen, welche selbst erst zu expliciren sind. Daß der Geist in der Form freier Sittlichkeit die wahrhafte Existenz des Absoluten seye, hat sich erst im Gegensatze zu anderen Formen des Geistes erwiesen, aber noch nicht vom reinen Begriffe des Absoluten selbst aus, und eben dieß, wie die reine Idee des Absoluten eins mit dem Wesen der Sittlichkeit und umgekehrt das allgemeine Wesen der Sittlichkeit die wahrhafte Idealität Gottes sey, ist nun erst aufzuzeigen. Die Wissenschaft hievon oder die Construction des Absoluten zum freien Geiste einer Welt ist die reine Ethik. Sie geht also nicht über den allgemeinen Begriff hinaus, welchen schon die Einleitung zu ihrem Resultate hatte; ihr Resultat und dieß letztere, die Idee des Absoluten als des Geistes eines freien Organismus, müssen eines und dasselbe seyn; aber der Unterschied ist, daß sie dieses Resultat aus der reinen Idee des Absoluten an sich hervorgehen läßt und alle reinen Begriffe entwickelt, welche schon in jener allgemeinen Idee liegen; sie ist nur die immanente Analyse der Idee der Einleitung.

Erst das so gewonnene Resultat wird der Anfang und das Princip der concreten Ethik seyn. Das Absolute ist wahrhaft Geist als Wille eines in sich reflectirten Organismus. Diese Idee ist die Eine der Einleitung und der reinen Ethik. Sie ist es, die erst aus der lezteren resultirt. Die explicite Besonderung jenes Organismus in seine unterschiedenen Kreise ist erst die

Welt des wirklichen Willens; seine Wissenschaft, oder die concrete Ethik ist somit wieder das Resultat der reinen, und diese ihr Werden, welche nur bis zu dem Punkte fortgehen kann, wo sie den Begriff des sich organisirenden Universalwillens gewonuen hat, ohne diese Organisation ins Einzelne verfolgen zu dürfen. Aber als Princip der concreten Sittlichkeit wird jener Begriff, welchen die reine Ethik deducirt, die allgemeine Seele alles concreten Wollens. Er aber ist selbst das zusammengegangene Resultat aller vorangehenden rein ethischen Begriffe. Die reine Ethik ist somit das Werden der concreten so, daß sie dieser gegenüber die Auseinanderlegung aller allgemeinen Begriffe genannt werden muß, welche einen jeden concreten Act des sittlichen Willens constituiren und in jedem irgendwie als allgemeine Seelen gegenwärtig und unterscheidbar sind.

Die reine Ethik ist fähig, ein System zu werden. Die sittlichen Grundbegriffe in der Form eines Aggregats in eine Einleitung zusammenwerfen, heißt gleich sehr die Aufgabe einer Einleitung, wie die systematische Einheit mißkennen, welche die sittlichen Grundbegriffe bilden. Wie es eine reine Wissenschaft alles Wissens gibt, welche die allem concreten Seyn innewohnenden, allgemeinen Kategorien als Ein Intellectualreich entwickelt, so auch kann und muß es eine reine Wissenschaft des Sittlichen geben, welche die in allen verschiedenen, weltgeschichtlichen Gestaltungen des ethischen Geistes sich gleichen und unveränderlichen Begriffe zu Einem ewigen Ganzen construirt.

Der Werth dieser Wissenschaft ist kein relativer, sondern der absolute, das reine, ein wahrhaft universelles Wollen allein begründende Selbstbewußtseyn der freien Idee zu seyn, welches zu gewinnen die tiefste Arbeit des practischen Geistes selbst ausmacht. Ob das Produciren des absoluten Geistes im Elemente der Kunst zum reinen Selbstbewußtseyn der Idee des Schönen an sich gelange, ist für es selbst weniger von practischem Interesse, weil es wesentlich anschauendes Produciren der Fantasie ist, obgleich die höchsten Genies in jenes Centrum einzudringen streben. Weil aber die Sittlichkeit wesentlich ein bewußtes Handeln aus allgemeinen Maximen ist, so ist das reine Bewußtseyn ihrer Idee an sich in Einem vom höchsten theoretischen und praktischen Interesse; es findet sich irgendwie in allen Organen reiner

Sittlichkeit, die Erziehung geht schon hierauf, und je reiner es sich entwickelt, je allgemeiner der praktische Geist seine Idee an sich erfaßt, desto mehr befreit er sich von dem blos natürlichen Leben in irgend einer beschränkten, besondern Einheit, weßwegen nur der fortgeschrittene Geist der Weltgeschichte hiezu gelangt.

Anm. Der Einwand, welchen man gegen die Bildung einer reinen Ethik zur organischen Wissenschaft schon erhoben hat, daß nemlich das System der allgemeinen Begriffe nirgends so existire, wie sie es beschreibe, nemlich als System, die wahre Wissenschaft aber die Identität des Begriffs und des Realen seyn müsse, — dieser Einwand, welcher auch die Existenz der Metaphysik überhaupt träfe, beruht auf einem groben Mißverständnisse jener Identität. Als ob irgendwo so, wie selbst die concrete Ethik die reale Welt construirt, diese existirte und nicht jede Wissenschaft das Reale gereinigt von der Zufälligkeit seines empirischen Daseyns in den Begriff erheben müßte, und als ob jenes System nicht auch eine Existenz hätte und zwar eine realere, als die des unmittelbaren Daseyns, nemlich die im selbstbewußten Geiste, welcher die Thätigkeit ist, in sein ideales Centrum, wo jenes System als das reine Bewußtseyn lebt, vorerst zurückzugehen, um erst von hier aus das unmittelbare Daseyn zu bestimmen! — Aber durch die Behandlung, welche ihr zu Theil geworden, ist die allgemeine Ethik allerdings in unseren Zeiten so sehr um allen Credit einer Wissenschaft gekommen, daß man sie, nicht ohne vielfache Zustimmung, das Wörterbuch der Sittenlehre nennen durfte!

§. 2. Princip und Eintheilung der reinen Ethik.

Die reine Ethik hat also aus dem reinen Begriffe des Absoluten das Wesen der Sittlichkeit zu begreifen und sie darin zu erkennen als das, was sie an sich ist, als absolute Evolution des Absoluten.

Das Absolute in seinem reinen, abstractesten Begriffe ist aber das noch Ununterscheidbare, reine Sichselbstgleiche oder die reine Einheit. Diese reine Einheit, wie sie am Anfange ist, ist das schlechthin Abstracte, das Nichts aller Bestimmtheit, das pure, lautere Unendliche, dasjenige, was durchaus kein Andersseyn in sich enthält, sondern nur sich gleich ist. Aber eben dieses sich Gleiche, das sich nur auf sich bezieht, ist die Bestimmtheit;

denn diese ist eben das nur mit sich Zusammengehen, sich auf sich Beziehen der reinen Einheit. Das Absolute sezt sich also in seiner Unbestimmtheit als das Bestimmte, nicht weil das Unbestimmte durch seinen Gegensatz selbst ein Bestimmtes ist — denn es hat noch keinen Gegensatz —; sondern weil es das Gegensatzlose ist, ist es nur sich auf sich Beziehen und darum Bestimmtes. Es ist von aller Ewigkeit her in Gott seine reine Einheit oder Unendlichkeit die Bewegung der Sichselbstgleichheit und diese ist die Bestimmtheit. Das Werden der Bestimmtheit in Gott ist darum auch nicht ein Hervorgehen aus ihm, sondern ein mit sich Zusammengehen Gottes. Die reine Expansion des Absoluten ist als reine Continuität, weil sie noch keinen Gegensatz hat, reine Contraction in sich, sie ist das Ende, das nur sich selbst im Anfange erfaßt, und welches das bestimmte Seyn oder Einzelheit, Punktualität des sich selbst Gleichen ist. Aber damit ist ein Widerspruch gesezt. Das Absolute sezt sich als Bestimmtes; aber eben in diesem bestimmten Seyn ist vielmehr das Absolute das Ausschließende und zwar das Ausschließende nicht gegen ein bestimmtes Anderes. Denn dieses ist noch nicht gesetzt. Es ist blos gesezt das bestimmte und das unbestimmte Seyn des Absoluten. Das bestimmte Seyn ist also das Ausschließen des Unbestimmten oder Unendlichen. Aber eben damit ist dieses Unendliche selbst in der Bestimmtheit. Dieß ist aber der Widerspruch seines Gesetztseyns und seines Wesens. Gesezt ist es als ein Bestimmtes gegen das Bestimmte, das es selbst ist. Aber seinem Wesen nach ist das Bestimmte, das gegen das Bestimmte gesetzt ist, ein Unendliches. Wie dieser Widerspruch sich löse, liegt schon im Bisherigen. Aus der Bestimmtheit, in welcher die reine, unendliche Einheit gegen ihr Zusammengehen als Bestimmtheit gesetzt ist, stellt sie ihre Unendlichkeit wieder her, indem sie sich nun wirklich sezt als ein unendlich Bestimmtes. Mit dem ersten Werden des Bestimmten ist somit nothwendig als sein Gegensatz gesetzt eine unendliche Reihe von Bestimmtheiten, in welche die reine, unterschiedslose Einheit sich unterscheidet, um so ihre Unendlichkeit wieder her- und darzustellen. Beides, jenes Setzen eines Bestimmten und das Gegensetzen eines anderen Bestimmten ist Ein und derselbe ewige, weil aus dem reinen Begriffe des Absoluten fließende Act der Einheit; ihre reine einfache Bewegung

in sich ist vielmehr der unendliche Fluß des Werdens, in welchen sie fortgerissen wird.

Diese Unendlichkeit des Endlichen, dieß ewige Sichsetzen der unendlichen Einheit als eines Bestimmten und Hinausgehen über dieses, um das Gefühl des Unendlichen, welchem dieses Bestimmte nicht genügt, in dem unendlich Vielen zu projiciren, ist die Natur in Gott. Sie ist darum der unendlichen Endlichkeit von Raum und Zeit hingegeben, und alle bestimmten Einheiten derselben sind nur bestimmte, particuläre, endliche Gestalten, gegen welche, weil in ihnen die Einheit nur ein Endliches zu zeugen vermag, sie ihre Unendlichkeit nur durch das Bilden anderer Endlichkeiten befriedigt. Aber eben dieß ist ihr Mangel. Ihre Unendlichkeit, welche die Einheit als reine Bewegung in sich war, suchte sie wiederherzustellen durch das unendliche Zeugen des Bestimmten, aber eben dieß ist ihr Verlust in das Außereinander, aus welchem sie sich in sich zurücksehnt, um unendliche Bewegung, das, was sie ursprünglich und an sich ist, actu zu seyn.

Dieß sich in sich Zurücksehnen befriedigt sich nicht dadurch, daß die Einheit das Außereinander, das Schaffen der Vielheit, schlechthin aufgibt — denn dieß kann sie nicht, jenes unendliche Sichselbstparticularisiren hat sich als nothwendig gezeigt — sondern dadurch, daß sie die gesetzte Vielheit in die punctuelle, atome Einheit zurücknimmt, so in der Einzelheit unendlich mit sich zusammengeht, das Universum in sie, die einzelne Bestimmtheit, reflectirt und hiedurch das Außereinander aufhebt, um nun aus dieser unendlichen Einzelheit, Monade, Ichheit das Bestimmte, aber als eins mit dem Unendlichen zu schaffen. Dieß ist der Wille und sein Werden aus dem Absoluten.

Der Wille ist also nicht außer der Idee oder ein nur Endliches, wie die Gestalten der Natur, er ist Schaffen der Ichheit, aber aus der unendlichen Einheit, welche selbst jene Ichheit ist. Sein Reich ist nicht blos Manifestation, sondern wahrhafte Selbstactualisirung des Absoluten; gegen die erste Schöpfung, welche der Verlust des Unendlichen in das Endliche ist, ist es die zweite aber umgekehrte, die Rückbildung des Endlichen in das Unendliche, und in dieser Rückbildung, indem in ihr alles Bestimmte, Endliche nicht als Besonderes, wie in der ersten Schöpfung gewollt wird, sondern ursprünglich aus und in der

unendlichen Einheit als seiner darin sich gleich bleibenden Seele und Idealität, ist seine, des Willens Schöpfung die Versöhnung des Widerspruchs, in welchen sich Gott in der ersten Schöpfung begeben mußte.

Das reine ideelle Wesen des Willens ist hiemit eines mit dem ewigen Wesen des Absoluten, welches der ursprüngliche Grund und Zweck der Weltschöpfung ist — die ethische Metaphysik. Aber, wie schon gezeigt, nur aus der Natur heraus gestaltet sich jenes ideelle Wesen als das Leben des reellen Willens, und hiemit beginnt der Kampf der Selbsthervorbringung des Willens aus seiner angeborenen Natur — die ethische Anthropologie. Wie endlich beides eines werde, wie jenes absolute, aber noch ideelle Wesen des Willens sich zurückbilde in die Realität, als seine, aber eben darum begeistete Welt, dieser Proceß zeigt sich nach seinen allgemeinen Zügen in der ethischen Kosmologie.

Anm. Daß die sittlichen Grundbegriffe in diese 3 Classen sich gruppiren, in metaphysische, psychologische und dann in solche, welche ich kosmologische nennen möchte, weil sie schon das Seelewerden des Willens in der aber nun begeisteten Wirklichkeit enthalten, dringt sich von selbst auf. Wenn so die reine Ethik nach Einer Seite hin in allen, vorangehenden Wissenschaften wurzelt, so zeigt sich eben auch hierin die umfassende Natur des Sittlichen, das wir als die zweite und absolute Schöpfung Gottes bezeichnet haben. Der Gefahr aber, welche hier nahe liegt, daß nemlich die reine Ethik zu weit übergreife in andere Gebiete und z. B., wie dieß in der Sittenlehre Reinhards der Fall ist, am Ende die ganze Psychologie hereinziehe, entgeht sie durch Festhalten des Gesichtspunktes, daß alle ihre Begriffe nur Bestimmungen des Willens seyn dürfen.

I. Theil.

Die ethische Metaphysik.

Als Aufgabe der ethischen Metaphysik hat sich bereits ergeben, das Wesen des Willens zu begreifen. Dieses Wesen des Willens ist das Gute. Das Gute ist nicht etwa eine Production des Willens, wie die Tugend, sondern es ist das, was vor allem Wollen vorhergeht und ihm, aber als seine ewige Bestimmung, zu Grunde liegt; noch auch ist es diese ursprüngliche Bestimmung in psychologischer Gestalt als Trieb, Gewissen, practische Vernunft, sondern es liegt noch jenseits der Beziehung und des Gegensatzes von Geist und Sinnlichkeit, in welcher die ethisch-psychologischen Begriffe sich bewegen, als das allem bestimmten Sittlichen, sey es in psychologischer oder kosmologischer Form, zu Grunde liegende, in ihnen erst erscheinende Eine Wesen des Willens.

Darum ist es metaphysischer Natur. Das Gute ist das ewige Wesen aller Dinge, die wahre Natur alles Geschaffenen, und in der That ist die Substanz des Willens die Eine, welche Alles schafft, und Gott wird mit Recht als das Gute bestimmt. Als diese Substanz hat sich aber bereits die reine Einheit erwiesen und sie ist somit auch das Wesen des Willens, oder das Gute ist dieß, Alles in der Einheit zu wollen. Aber es hat sich bereits gezeigt, daß wohl das Eine Wesen, welches Alles hervorbringt, auch im Willen sich producirt, aber so daß es erst in diesem seine Idee erreicht, oder daß die Einheit, welche als Seele der Natur in ihre Unterschiede nur verloren ist, im Willen unendliche d. i. ihre Unterschiede selbst in die Idealität erhebende und in ihr erhaltende Einheit zu werden strebt. In diesem specifischen Sinne kann es schlechterdings nur vom Willen prädicirt werden; so ist es wohl der göttliche Weltgedanke, der schaffende Begriff des Universums, aber der zu sich gekommene, welcher seine Unendlichkeit erreicht hat, und nur diejenigen metaphysischen Kategorien sind Bestimmungen

des Begriffs des Guten, welche an jener Unendlichkeit Theil nehmen.

Aber als diese unendliche Einheit enthält es selbst einen Kreislauf von Bestimmungen. Die unendliche Einheit erscheint zuerst abstract und ist dann das Positive, dem aber noch das Negative als sein Gegensatz gegenübersteht; diesen Gegensatz läßt es zweitens in sich hereinscheinen und wird selbst die Mitte der Gegensätze als das Maaß, darin bleiben aber doch die Entgegengesetzten noch relativ außer ihm; indem es daher sie schlechthin in sich aufnimmt, ist es erst das Gute in seiner absoluten Wahrheit als die nun unendliche Einheit des Willens.

Zusatz. Wenn man sich freilich in den gewöhnlichen Sittenlehren um eine Begriffsbestimmung des Guten umsieht, so bleibt man völlig rathlos. Das Gute soll etwas Unbedingtes seyn und dergleichen; aber was dieses Unbedingte seye, wird nicht angegeben. Soviel sieht man aber auch aus diesen Begriffsbestimmungen, daß das Wesen des Willens, das Gute, metaphysischer Natur ist. Freilich hat man sich gegen diese Begründung der Ethik gesetzt. Aristoteles macht bekanntlich dem Plato dieß, daß er das Sittliche in diesem seinem lezten Wesen zu ergründen sich bemüht habe, zum Vorwurfe, und er beginnt darum mit dem Begriffe des höchsten Guts; aber theils ist dieser Begriff schon eine so reiche Einheit von sittlichen Grundbestimmungen, daß er unmöglich zum Anfange gemacht werden kann, theils ist in dem schon Entwickelten die Gefahr abgeschnitten, sich in das metaphysische Gebiet zu verlieren, theils endlich kann die reine Ethik Begriffe unmöglich unerörtert lassen, welche die Seele aller ihrer Gestaltungen ausmachen. Es liegt hiebei aber noch ein tieferes Bedürfniß zu Grunde, nemlich das, das Sittliche ursprünglich in seiner Absolutheit zu begreifen, in welcher es der schöpferische Weltzweck selbst ist. Die Ethik auf Psychologie, Triebe und dergleichen in dem Sinne gründen, daß bei diesen Formen des natürlichen Geistes als dem Letzten, als einem schlechthin Gegebenen stehen geblieben wird, heißt von vornherein das Sittliche als endliche Bestimmung des Willens auffassen und ist dieselbe Verkehrtheit, wie wenn man das Schöne statt als Form der absoluten Idee, als eine Affection des subjectiven, endlichen

Gefühls, die Religion statt als Evolution des absoluten Geistes als ein Bedürfniß des endlichen Geistes begreift. Es gereicht der protestantischen Sittenlehre, obgleich diese Richtung im Protestantismus nach Einer Seite hin begründet ist, zu keiner sonderlichen Ehre, in die Endlichkeit und Subjectivität der moralischen Weltansicht sich vornehmlich eingehaust zu haben, während in seiner Großartigkeit von selbst einleuchtet der Gesichtspunkt eines jüngst erschienenen katholischen Werks, in welchem die Sittlichkeit von vorn herein als die höchste Realität des göttlichen Weltgedankens erscheint, nur daß die Positivität, mit welcher hier dieser Weltzweck als das Reich Gottes aufgenommen wird, nicht die unsrige seyn kann.

§. 3. Das Gute als das Positive des Willens.

Das Gute hat sich ergeben als die reine, unendliche Einheit des Willens. Sie für sich gesetzt ist das Positive und dieses hiemit die erste Bestimmung des Begriffs des Guten. 1. Das Positive als diese Bestimmung des Willens ist die unendliche Selbstaffirmation desselben im Anderen, dieß, daß Ich ein Bestimmtes wollend und vollbringend, darin nicht ausschließend gegen andere bestimmte Willen mich verhalte, sondern vielmehr in reiner Continuität mit ihnen, und umgekehrt, daß Ich in den bestimmten Wollungen der Anderen mein eigenes Wesen erkenne. Es ist dieß die Vorstellung, die Jeder vom Guten mitbringt, daß es das Innerste der Welt der Willen seye, welche sie unter einander erhält. Dieß ist aber nur das Wollen der reinen Ichheit, welche in ihrer Einzelheit nichts ist als unendliche Bejahung ihrer in allem Andern. Zum wahrhaft positiven Produciren bringt es die absolute Idee im realen Reiche nicht, wo immer eine Gestalt die andere ausschließt und die reflectirten Einheiten, Individualitäten als blos endliche nur vernichtend gegen das Andere sich verhalten. Der Wille ist allein der Punkt, wo in das Produciren der absoluten Idee das Unendliche einschlägt, wo das ausschließende Gestalten verschwindet und dem ewigen Vernichtungsprozesse der realen Idee gegenüber das Schaffen der Versöhnung, ihrem Flusse gegenüber das Wirken des unendlich Affirmativen eintrit. Milde, Liebe, Wohlthätigkeit sind lauter con-

crete Gestaltungen dieser reinen Form des Willens. Hiegegen bestimmt sich das Böse seinem innersten Wesen nach als der negative Wille, nicht etwa in dem schlechten Sinne einer bloßen Schranke und Privation, sondern als der positive Wille des absoluten Ausschließens. Ist das Gute das Positive des Willens als reine Continuation des wollenden Ich in allen Anderen, so daß sein bestimmter Act nicht ausschließender Act ist; so ist der negative Wille Setzen von bestimmten Acten, um andere, bestimmte Willen zu vernichten, er ist der beständige Widerspruch, der Geist, der stets verneint.

2. So gefaßt bilden das Gute und das Böse einen conträren, aber eben darum verschwindenden Gegensatz. Das Gute will sich im Bösen schlechterdings nicht erkennen, aber in diesem Gegensatze wird es selbst zum Bösen. Es will reine Continuität, unendliche Affirmation im Setzen seiner selbst seyn; aber jedes bestimmte Wollen ist ausschließendes Wollen. Will es sich also als reine Positivität erhalten, so läßt es entweder alles bestimmte Wollen trotz seines Ausschließens vielmehr gewähren und mildert nur für sich selbst das Herbe der bestimmten Energien, — so ist es Schwäche; oder es wird selbst zu der Energie des Ausschließens alles Ausschließens, — so ist es Härte und Tyrannei. Beide Male aber ist es dieselbe sittliche Indifferenz und Negativität, die das Böse ist. Vor diesem seinem Gegenbilde schauert es zurück, und indem es sich dennoch in seiner Reinheit als schlechthiniger Gegensatz des Bösen halten will, setzt es sich als das Gegentheil dessen, als was es ursprünglich erschien. Statt reine Continuität seyn zu wollen, die sich im Ausschließen des Ausschließens vielmehr als reine Negativität erwiesen hat, setzt es sich nun vielmehr dem Strome des Negativen, der allgemeinen Vernichtung, in welchen sich alles Endliche begeben muß, dadurch entgegen, daß es sich auf Etwas wirft und es aus der allgemeinen Zertrümmerung als das Heilige zu retten sucht, an welchem der Geist noch einen festen, vom Negativen nicht angefressenen schlechthin positiven Halt hätte. In der That ist der positive Wille derjenige, welcher eine bestimmte Objectivität hat, als in welcher allein Andere mit ihm zusammengehen können, während das Böse aus der Bestimmtheit, die es setzt, setzend schon wieder heraus ist. Das Böse umgekehrt ist so nicht mehr,

wie es zuerst erschien, Festhalten an seiner Bestimmtheit, durch welche es alles Andere ausgeschlossen hat, sondern sein negatives Wesen ist nun in seinem wahren Begriffe erschienen als die allgemeine Ironie, welche der Hohn gegen alles Bestimmte, Positive, Geltende ist, und umgekehrt das Gute ist zum Aufgeben der Gleichgültigkeit gegen das ausschließende Bestimmte und zu jener wahrhafteren Positivität geworden, welche vielmehr sich ganz in die bestimmte Objectivität legt. Allein jene Ironie, welche das Böse ist, ist vielmehr die Dialectik des Unendlichen selbst, setzend das Endliche, es wieder zu negiren, jenes Fixiren des Etwas aber als eines dem Negativen schlechthin Entnommenen, wozu das Gute sich getrieben sieht und an welchem es einen im Wechsel unverrücklichen Ankergrund legen will, ist das Böse als das Ausschließen des Unendlichen, welches den an irgend Etwas mit Zähigkeit hängenden Willen mit jenem in seinen allgemeinen Ungrund bohrt.

3. Mit diesen Bestimmungen ist also nichts gewonnen und doch sind sie wahr. Nemlich ihre Wahrheit ist, daß das Gute kein abstracter Gegensatz des Bösen ist. Das Gute, welches zuvor das Böse nur als sein reines Gegentheil anerkennen will, nimmt es daher in seine, darin absolute Mitte, es ist das Maaß des Willens.

Anm. Daß der Geist zum Bewußtseyn jenes Gegensatzes des Positiven und Negativen gelange, ist von großer Wichtigkeit. Denn obwohl jener Gegensatz noch eine abstracte Form hat, das Große und Wahre geht doch mit jenem Bewußtseyn dem Geiste auf, daß sein Wille dem wilden Wirken des Naturgeistes gegenüber das versöhnende, zur Ruhe gekommene Schaffen des Absoluten ist. Das Schiefe ist nur, daß diese Positivität das Negative noch nicht als Moment in sich aufgenommen hat. Darum eben ist dieser Begriff nicht nur für die Wissenschaft die erste Definition des Guten, sondern auch weltgeschichtlich die erste Form des sittlichen Bewußtseyns. Die ganze orientalische Weltanschauung wurzelt in jenem Begriffe. Der Orient, so differente Formen er sonst hervorgebracht, ist das Leben in der sittlichen Positivität, welche die freie Bewegung des Negativen noch ausschließt; daß der orientalische Geist in diesem Elemente sich bewege, darauf ist die ganze dortige Weltbildung auch von der Naturseite her angelegt. Dem wilden, zerstörenden, weil blos vereinzelten Naturwillen, in welchem die in Australien und im Inneren Afrikas lebenden Völker befangen sind, hat der absolute Geist im Orient das

Leben der Positivität abgewonnen; dieß ist die erste Form, mit welcher sich der Anfang des Sittlichen darum aber noch abstract macht; Ruhe ist der Ausdruck des Orientalen, bewegungsloses Festhalten an einem Ewigen sein Bedürfniß, seine sittliche Welt eine bleibende Gestaltung. Die Vollendung, aber darin auch das Ende der orientalischen Sittlichkeit ist dann das klare Bewußtwerden jener abstracten Gegensätze des Sittlichen in ihrer ganzen Schroffheit — so in der persischen Religion. Das gute Princip, Ormuzd, ist hier nichts als das Positive, Erhaltende, er ist so das Segnende, Milde; und überall das Affirmative, Fröhliche, Wohlthuende hervorzubringen, ist die höchste Pflicht seiner Diener; ihm aber steht das böse Princip, Ahriman, ganz abstract gegenüber, welcher nichts ist, als das zerstörende, negative Element. Diese Gegensätze fallen aber noch auseinander, wie Licht und Finsterniß, mit denen sie identisch sind (denn die Natur hat eben den Mangel, im Negativen das Positive nicht selbst als seine unendlich affirmative Seele zu gestalten), und nur eine lose Einheit schwebt über jenen Gegensätzen, die aber in den Proceß selbst nicht eingreift. Es lag in der Natur der Entwicklung, daß der hellenische Geist, welcher noch im orientalischen wurzelte, obwohl er über ihn hinausging, in dem ersten Stadium des reinen Selbstbewußtwerdens seiner Sittlichkeit jene reinen Gegensätze als die letzten derselben aussprechen mußte. Wenn Plato das Gute als das ον τως ον, das Böse als das μη ον definirt, so ist dieß der Gegensatz des Positiven und Negativen.

§. 4. Das Gute als das Maaß des Willens.

Das Gute als das Positive des Willens war die reine Einheit und Continuität desselben ohne das Ausschließende, Negative des bestimmten Wollens, der bestimmten Energie; aber als diese Abstraction schlug es vielmehr in sein Gegentheil, das Wollen der bestimmten Objectivität über. Beide Momente haben sich also am Guten herausgestellt, die reine und die bestimmte Einheit des Wollens. Das Gute erfaßt sich also als die Identität dieser Einheiten, und zwar, weil es der reinen Einheit und Continuität begegnete, daß sie im Ausschließen ihres Gegentheils, der bestimmten Einheit ihre Unwahrheit empfand, so setzt sich die reine Einheit vielmehr als die Weite, das bestimmte Wollen und Handeln in sich gewähren zu lassen, oder als die wahre Macht dadurch, daß sie gleichgültig gegen dasselbe, gegen sein Mehr oder

Weniger ist und nur die Grenze innehält, über die hinaus die bestimmten Acte nicht schreiten dürfen, — das Maaß des Willens.

1. Das Maaß in dieser Bestimmung ist eine durchgreifende Kategorie des sittlichen Willens, die uns überall begegnen wird. Unter seinen Begriff gestellt erscheint das Gute als eine Einheit von bestimmten Einheiten, welche so erst zu ihrem Rechte gelangen, nemlich frei innerhalb der obersten Einheit sich zu bewegen, wie umgekehrt die reine Einheit ihr Recht in der Grenze hat, welche sie den individuellen Kräften setzt. So ist z. B. der Staat in seiner prophylaktischen Thätigkeit, wenn sie wahrhafter Natur ist, nur das Maaß der privaten Willen, welche eine von jenem unabhängige, freie Sphäre der Selbstbewegung, der Beziehungen und Collisionen unter einander haben, und nur, wenn ihre Willkühr zu weit geht, hierin vom Staate begrenzt werden. Jede bestimmte Einheit ist aber selbst wieder ein Allgemeines, welches das Identische von concreten Acten wird; in dieß Concrete eingehend aber erscheint es, indem das Concrete, Einzelne das ins Unendliche sich Ungleiche ist, hiemit nicht schlechthin durch die Einheit bestimmt werden kann, in der Form des Maaßes, das eine verschiedene, concrete Bestimmung des Willens, eine Mehrheit von Acten zuläßt und nur eine gewisse Grenze sezt. Dieß gilt von jeder Tugend. Alles Sittliche hat an der Grenze seine Energie — denn jede Energie ist ein Ansichhalten, welches etwas Bestimmtes will, und auf dieses sich beschränkt — an jener relativen Gleichgültigkeit gegen das Bestimmte aber seine Freiheit.

2. Das Gute in der Bestimmung des Maaßes, welches das reine und bestimmte Wollen schon in sich schließt, kann nicht mehr wie das Positive, in abstractem oder coordinirtem Gegensatze zum Bösen stehen, sondern das Böse und Gute bilden ein Triplicität, in welcher die Extreme, das Zuviel und das Zuwenig, das Böse sind, das Gute aber als die Mitte derselben, als Mittelmaaß, existirt. Ist das Gute das Maaß, so ist das Böse im Allgemeinen das Maaßlose. Dieß ist es in Wahrheit; denn der maaßlose Wille ist kein Wille. Weder bringt er es zu einer bestimmten Objectivität, weil er sich nicht beschränkt, noch zu einer Welt des Sittlichen, weil er die bestimmten, anderen Willen ins Unbestimmte negirt. So stehen das Maaßlose und das

Maaß des Willens einander gegenüber, wie das Negative und Positive. Weil aber das Gute als das Maaß des Willens die reine, für sich seyende Einheit ist, welche in ihrem Umkreise die concreten Willen so enthält, daß es zugleich gegen sie frei und gleichgültig ist, hiemit ein Mehr oder Weniger von Wollungen zuläßt, so hat es zwei Grenzen, an welchen die gedoppelte Gestalt des Bösen hervortrit, diejenige, welche das Zuviel jener Acte und diejenige, welche das Zuwenig derselben ist. So hat jede Tugend ihre zwei Extreme zu ihrer Seite; sie selbst läßt, ohne ihre Qualität zu verändern, ein Mehr oder Weniger von gleichartigen Acten zu, unter ihrer Grenze aber oder über derselben wird sie zum Laster von entgegengesetzter Richtung. Hierin erscheint aber die Absolutheit des Guten in seinem Verhältnisse zum Bösen. Es ist nicht blos ein Entgegengesetztes, darum selbst Endliches gegen dieses, sondern die versöhnende Einheit seiner entgegengesetzten Formen, welche sie in ihrer Wahrheit selbst in sich schließt, das Unendliche; und nicht nur dieß, sondern indem die eine Form der Extreme selbst das Gute in seinem Uebermaaße ist, so erscheint das Gute als Einheit des Guten und Bösen.

3. Aber in diesem letzteren Punkte erscheint doch der Mangel dieser Kategorie als einer Bestimmung des Guten. Unter ihr begriffen ist das Gute zwar nicht mehr ein abstracter oder coordinirter Gegensatz des Bösen, wie früher das Positive und das Negative; es ist aber der entgegengesetzte Mangel gesetzt, daß der Unterschied zwischen beiden nur ein quantitativer ist. Zwar an sich ist der Unterschied ein qualitativer; denn wenn auch das Gute als Maaß des Willens gleichgültig gegen das Setzen der Bestimmtheiten und einer Vermehrung oder Verminderung seiner concreten Acte fähig ist, ohne sein Fürsichseyn, seine Qualität, zu verlieren, so sind es doch jene Grenzpunkte, über welche hinaus die Qualität vermehrt oder unter welche herabgesetzt sie eine qualitativ andere zu werden beginnt. Aber dieß erscheint nur am sittlichen Maaße, sein Begriff aber ist, daß im Bösen und Guten gleichartige Acte seyen, daß die für sich gleichgültige Vermehrung oder Verminderung gleichartiger Acte die Qualität des Guten ändere, während in Wahrheit die Aenderung des Princips es ist, welche im Uebergange des Guten in das Böse

vor sich geht und nothwendig auch die Acte specifisch verändert. Der in diesem Verhältnisse des Guten zum Bösen erscheinende Mangel hat aber seinen tieferen Grund in dem Begriffe des Guten selbst, wie er hier bestimmt ist. Dieser Mangel ist, daß das Gute als Maaß nur ein regulatives, nicht ein constitutives Princip der Sittlichkeit ist. Weil nemlich das Maaß die Einheit von gegebenem Mannigfaltigem ist, so erscheint das Gute, unter seiner Kategorie gedacht, nicht als setzende Thätigkeit des Concreten, Bestimmten, Sinnlichen, sondern als voraussetzende und das Vorausgesetzte begrenzende, weßwegen gerade diejenige Form des sittlichen Geistes, welche in der ganzen Bestimmtheit des Maaßes wurzelt und von ihm ihren Namen hat, eine Beziehung des Willens auf das ihm Aeußerliche, die Actionen des physischen Organismus und der Wille hier nur die ihnen fremde, nur ihren Verlauf bestimmende Thätigkeit ist. Erfordert daher das Sittliche einen tieferen Begriff als sein Princip, so ist wohl an ihm das Maaß mitgesetzt, aber nur als die Form, die seiner Erscheinung angehört. In dieser Bestimmtheit wohnt das Maaß allem Sittlichen inne. Alles Sittliche, obwohl sein constitutives Princip ein tieferes ist, erscheint doch in seiner Beziehung auf das Aeußerliche, das gegebene, unendliche Mannigfaltige als Maaß, weil dieß sich unendlich Ungleiche nicht schlechthin durch die Einheit bestimmt werden kann, wie dieß sich in der Gerechtigkeit, Wohlthätigkeit u. s. w. zeigt. Dennoch ist diese Kategorie schon eine so reiche, daß die Möglichkeit und, so lange der Geist noch nicht zum tieferen Bewußtseyn seiner Idee gelangt ist, die Nothwendigkeit vorliegt, das sittliche Ganze auf sie zu bauen, das aber dann den Untergang in sich trägt. Weil das Maaß wesentlich die concreten Willen noch nicht schlechthin bestimmt, sondern ihnen eine Sphäre bestimmungslosen Sichergehens läßt, so muß jenes Ganze eine Welt individueller Freiheit, wie sittlicher Schönheit seyn; denn diese ist da, wo die Idee nur zwangslose Seele der Erscheinung, diese aber, obwohl in jener sich bewegend, in sich ungehemmt und frei ist. Aber die unendliche Freiheit kann das sittliche Maaß noch nicht aus sich zeugen, oder wo es allein herrscht, in sich gewähren lassen. Es ist vielmehr eine dem Geiste zwar substantielle, aber nicht durch ihn selbst gesetzte Bestimmung, seinem concreten Wollen gegen-

über eine fremde Grenze, als solche in der religiös sittlichen Anschauung die Nemesis, welche die zu hoch strebenden, sich vermessenden Willen darniederwirft und so eine abstracte Gleichheit wiederherstellt, in der sittlichen Wirklichkeit das objective Ganze, welches die über das Gleichmaaß sich erhebenden Individuen nur ächten kann, in beiden Formen aber der Mangel, weil es die individuellen Willen nur als gegebene aufnimmt und die Abstraction ihrer äußerlichen Gleichheit ist, die Unterschiede nicht selbst aus sich zu setzen, und indem sie sich in sie als ihr Fürsichseyn reflectirte, auf unendliche Weise in sich zu tragen. Dieß ist die unendliche Einheit, die letzte metaphysische Bestimmung des Guten.

Anm. Gegenüber von Plato hat Aristoteles die Idee des Maaßes zur Grundkategorie seiner Ethik erhoben. Dieß war ein Fortschritt. Jene Kategorie haben aber auch andere hellenische Philosophen geltend gemacht. Sie liegt überhaupt der griechischen Welt zu Grunde, und hierin wurzelt ihr innerster Fortschritt gegen den Orient. Schon in der religiösen Vorstellung, namentlich der vom Schicksal, ist sie die herrschende, und auf sie ist das sittliche Ganze, Athen, gebaut, welches einer Seits die ungehemmteste Freiheit der vielen Willen enthielt, anderer Seits im Ostracismus eine ganz abstracte Gleichheit und Grenze derselben geltend machen mußte. Athen war darum auch dem Aristoteles das politische Ideal und mußte dieß seyn.

§. 5. Das Gute als unendliche Einheit des Willens.

Der Begriff, in welchem der Mangel des Maaßes sich aufhebt, ist der den bisherigen Kategorien zu Grunde liegende, aber in ihnen noch nicht rein hervorgetretene der unendlichen Einheit. Er liegt ihnen zu Grunde. Denn das Positive ist reine, das Negative bestimmte, ausschließende Einheit, ihre Einheit aber ist eben die unendliche; das Maaß ist die Einheit, aber als äußerlich und gleichgültig gegen die bestimmten Acte; die unendliche Einheit aber ist die constitutive, ihre Unterschiede setzende und in ihnen nur mit sich zusammengehende.

1. Die Nothwendigkeit, mit welcher die Einheit auch im Gebiete des Geistes Unterschiede setzt, ist dieselbe, welche der Grund der Weltschöpfung ist (§. 2.). Die Willen sind somit durch ihre

Natur unterschieden. Als unterschiedene sollen sie zwar in der Einheit sich bewegen; denn der Wille ist das Unendliche, er ist Wille der Ichheit (§. 2.). Aber indem sie friedlich neben einander sich bewegen, sind sie vielmehr gleichgültig gegen einander und gegen die Einheit, sie fallen auseinander als blos verschiedene. Aber sie leben doch in der Einheit; das absolute Ich ist das Eine aller Iche; das Eine menschliche Leben ist ihre Substanz. Ihre Verschiedenheit kann also nicht die gleichgültige gegen die Einheit seyn, und diese nur ausser sich haben; die Einheit muß vielmehr die Differenz durchdringen. So ist kein Punkt in den Willen, der sich gleich wäre; die Eigenthümlichkeit, indem sie in die Verschiedenheit übergegangen, hat vielmehr die Einheit in sich specificirt, sie hat das Gemeinsame ganz in ihre Natur verwandelt und dieß ist der Act ihrer Freiheit. So sind sie sich entgegensetzt. Aber je mehr die Einheit und die Differenz sich durchdringen, desto mehr muß das Unangemessene ihres völligen Einsseyns heraustreten, weil die Einheit das an sich Unendliche ist, das in dem einzelnen Unterschiedenen nicht aufgeht. Die Einheit trit also wieder in das Bewußtseyn und in den Willen, aber sie kann dieß nur in der Unterschiedenheit, die sie durchdringt. Dieß ist der Widerspruch. Die Entgegengesetzten lassen sich noch gehen, weil die Einheit nicht in ihrem Willen ist. Aber begegnen sie sich in Einem Mittelpunkte, so daß Jedes das Bewußtseyn und das Streben hat, die Einheit zu setzen, und doch diese Einheit nur als ebenso unterschiedene für das Bewußtseyn ist, so widersprechen sie sich. Man kann nicht sagen, die Unterschiedenen sollen höchstens bis zum Gegensatze fortgehen. So fielen sie nur aussereinander und wüßten und wollten nur dieß Außereinander. Der Widerspruch ist das lebendigste Interesse für die Einheit; was nicht dieses Interesse hat, widerspricht sich nicht. Der sittliche Indifferentismus, dieser Tod aller Sittlichkeit, ist daher überall, wo kein Widerspruch der sittlichen Potenzen ist. Es ist der Eifer um die Eine Wahrheit, die den Widerspruch hervorruft. Aber eben darum ist das Uebergehenlassen der unterschiedenen Willen in den Gegensatz und durch ihn in den Widerspruch nur das Werk der Einheit selbst, um sie bereichert und vertieft in sich, die nun volle und lebendige Einheit,

zu erheben. Diese so die Unterschiede, Gegensätze, ja selbst Widersprüche zeugende und doch über sie übergreifende Einheit ist das wahrhaft Unendliche, und sie ist allein die wahre Idee des Guten, die Seele des freien, sittlichen Organismus. Es ist der Wille, der im Entgegengesetzten schlechthin bei sich ist.

2. Hierin liegt das allein wahre Verhältniß des Guten zum Bösen. Das Böse ist eben der in seiner unterschiedenen Bestimmtheit sich fixirende und darin das andere Unterschiedene ausschließende, ihm widersprechende Wille, bestimmter aber der Wille, welcher in diesem Widerspruch beharrt, statt durch seine Schärfe zur Einheit sich zurückzubewegen. Damit hat sich der blos quantitative Unterschied zwischen ihm und dem Guten, wie er in der Kategorie des Maaßes erschien, aufgehoben. Das Böse ist etwas sehr Reelles und, wie sich in der ersten Begriffsbestimmung erwiesen hat, dem Guten positiv Entgegengesetztes. Denn es ist, wie es sich jetzt erst zeigt, die Macht der Entzweiung der Momente der Einheit und diese Macht kündigt es in der ungeheuren Zerrüttung und Vernichtung an, mit welcher es das Leben der Gesammtheit, wie der Einzelnen seiner Auflösung überliefert. Der Eindruck, den es nothwendig hervorbringt, ist keineswegs der des Mitleids, welches wir über eine Schwäche empfinden, sondern der des Abscheus vor seiner Häßlichkeit und der des Grauens vor seiner dämonischen Zerstörungswuth. Aber eben weil das Böse seine positive Macht und seine reelle Entgegensetzung gegen das Gute darin hat, daß es die Entzweiung der Momente des Willens ist, so bildet es keinen gleich ursprünglichen, unabhängigen oder coordinirten Gegensatz zum Guten. Vielmehr weil die Entzweiung nicht etwas für sich ist, sondern selbst nur seyn kann in der Einheit, welche auch die entzweiten Kräfte noch empfinden (denn absolute Trennung wäre überall ihr Tod), so ist das Böse immer nur am Guten und in seinem Umkreise beschlossen. Das Gute dagegen ist nunmehr offenbar als die absolute Totalität und als die ganze Bewegung. Es ist Princip des sittlichen Lebens und geht selbst nothwendig in die Entzweiung seiner Momente über; so ist es Quell des Bösen, das als jene Entzweiung, sofern diese wiederzurückkehrt in die Einheit, als ein wohlthätiges Moment wirkt und das selbst dann, wenn es in diesem Widerspruche beharren

will und so zum Bösen in seiner ganzen Unnatur wird, doch entweder in Nichts, den Tod, sich auflöst oder aus der Entzweiung die Einheit suchen muß. Aber wie Princip und sich in der Entzweiung erhaltendes Element, so ist das Gute ewig nur Resultat, aber ein Resultat, in welches sich die vorhandenen Gegensätze wahrhaft auflösen und in welchem sie ideell, aber versöhnt erhalten sind. In dieser Bestimmung erst erhellt das Gute und darin der Wille als der vollendete Weltzweck, wie sie am Anfange erschienen sind (§. 2.). Weil der Wille keine blos endliche Einheit, so ist auch das Negative, das in seinem Reiche erscheint, nicht ein zweckloses, das immer nur neue, endliche Einheiten hervorruft, um sie wieder zu vernichten, sondern der Proceß der Negation trit nur ein, um die heraustretenden Gegensätze in die immer vertieftere Einheit zu erheben.

3. Hierin haben die vorangegangenen Verhältnißbegriffe ihre Wahrheit. Die absolute Einheit ist das wahrhaft Positive, aber dieses nicht mehr als abstracter Gegensatz zum Negativen, sondern so, daß dieses Moment ist; denn es ist der negative Wille gegen die Abstraction der Momente der Einheit, in welcher es jene im Flusse erhält, aber dieses nur zu dem Zwecke, um aus der Entzweiung und ihrer Negation sich als absolute Identität der Willensbestimmungen zu setzen. Hiegegen erscheint das Böse ebenfalls als positiv und negativ zugleich. Es ist positiv, nemlich als Energie der Entzweiung, aber dieß Positive ist immer nur im Dienste des Negativen, und die Intention desselben ist die Entzweiung, welche dem Guten nicht für sich gilt. Ebenso ist darin das sittliche Maaßverhältniß in seine Wahrheit erhoben. Theils setzt die absolute Einheit selbst ihre Unterschiede, die das Maaß von aussen nimmt; theils ist die vorherrschend quantitative Differenzbestimmung zwischen Gut und Böse in eine qualitative übergegangen, statt des matten Zuviel und Zuwenig haben wir die Erhebung einer Bestimmung der absoluten Einheit zur Totalität selbst, welche Erhebung ein Zuviel ist, wenn in der Einheit der Unterschied untergeht, ein Zuwenig, wenn im Unterschiedenen, dem Fürsichseyn die Einheit vernichtet wird; theils ist eben darin das Gute nicht mehr die Mitte von ihr äusserlichen Extremen, sondern das absolute Ganze, in dessen Umkreis selbst die härteste Abstraction fällt.

Zusatz. Den schärfsten Gegensatz in der Verhältnißbestimmung des Guten und Bösen bilden die dualistischen und diejenigen Systeme, welche eine blos quantitative Differenz zwischen beiden statuiren und meist einem substantiellen Pantheismus huldigen. Wenn, was die letzteren betrifft, Spinoza sagt, das Böse bestehe nicht in etwas, was eine Essenz ausdrücke, oder, wenn Leibnitz es nur von der Einschränkung herleitet, welche dem Geschaffenen nothwendig seye, damit verschiedene Grade von Vollkommenheit möglich wären, so haben sie darin Recht, daß das Böse eine nur in sich gebrochene, nicht die wahrhafte, bleibende Realität, sondern diese nur das Gute und das Böse darum immer nur, insofern es am Guten Theil nimmt, eines bleibenden Daseyns fähig ist; aber das Böse kann nicht blos durch den Begriff der Einschränkung erklärt werden; denn diese ist für sich nichts Böses, sondern erst der in einer Beschränktheit sich firirende, positive Wille. Haben diese Systeme das Wahre, das Gute als die allein absolute Macht zu setzen, dagegen den Mangel, das Böse als positiven Gegensatz zu leugnen; so ist der umgekehrte Irrthum, in der positiven Entgegensetzung beider die Absolutheit des Guten zu vernichten. Es erhellt, daß dieß nicht allein von den Systemen des eigentlichen Dualismus gilt (§. 3.), sondern auch von derjenigen Verstandesansicht, welche das Gute als schlechthinige Eristenz allem Werden voraussetzt. Wäre dieser Verstand eines speculativen Gedankens fähig, so müßte die einfachste Reflerion ihm zeigen, daß dieses Gute, welches an und für sich vor allem Proceße des negativen Werdens und ohne ihn seyn soll, das rein Positive ist, das Böse dagegen der Wille des Negativen — Begriffe, deren Dialectik schon aufgezeigt ist. Wenn aber dieses Gute, dessen Absolutheit in der Unabhängigkeit seiner Eristenz vom Bösen bestehen soll, sich dennoch in den ungeheuren Kampf mit dem Bösen verwickelt sieht, das ohne seinen Willen und trotz seiner Absolutheit als sein reeller Gegensatz in die Eristenz trit; so ist dieß ein Dualismus nicht etwa blos von schlechterer Art, als der reine, sondern die ganze Vorstellung ist in der That komisch zu nennen. Der reine Dualismus weiß das Absolute, das vor allem Gegensatze ist, nur als ein Abstractum, als Zeruane Akerene, und dieß ist seine speculative Seite, die in jener flachen Ansicht sich

durchaus nicht findet. Jede Ansicht, welche das Böse zwar als positiven Gegensatz zum Guten, aber nicht als solchen innerhalb des Guten, also als seine Selbstentzweiung, das Gute dagegen als die ganze Bewegung, in seiner Wahrheit als Resultat faßt, ist dem Dualismus verfallen und setzt das Böse als ein dem Guten gleich Absolutes, hiemit das Gute als einen blos endlichen Gegensatz.

II. Theil.

Die ethische Anthropologie.

In diesem letzten Begriffe erweist sich das Gute selbst als ein realer Lebensproceß und eben damit geht es aus der erscheinungslosen Idealität, in welcher es Object der Metaphysik ist, über in das Element der ethischen Anthropologie.

1. Die sittliche Idee hat sich gezeigt in ihrem reinen Wesen, wie sie noch vor allen Gegensätzen der Sinnlichkeit und des Geistes als der Eine, allgemeine Weltzweck existirt. Das anthropologische Gebiet ist das Element ihrer Erscheinung im Geiste. Dieses darf nicht als Grund der Sittlichkeit aufgefaßt werden; es setzt einen tieferen Grund voraus, dessen bloße Erscheinung und Actualisirung es ist. Die sittlichen Triebe, das Gewissen u. s. w. sind Actionen und Gefühle eines unwillkührlich Eingeborenen, einer absoluten Macht, die in ihnen nur zur Selbstempfindung kommt und sich hervordringt, selbst aber ihr schöpferisches Princip ist. Diese ewige, reine Macht ist nichts als das Gute, wie es sich in der Metaphysik bestimmt und als der schaffende, im Menschen nun zu sich kommende Weltzweck ergeben hat. Ebensowenig ist auf den selbstischen Trieb der Begriff des Bösen zu gründen; auch er ist vielmehr selbst nur die unwillkührliche Erscheinung des negativen Wesens, welches im Absoluten ist und

sich im Menschen vor aller That bewegt. Vor der Betrachtung dieser anthropologischen Formen mußte also nothwendig die der reinen Idee vorangehen, aus welcher sie sich dann von selbst begreifen. Wie aber jene Erscheinung sich gestalten werde, folgt ebenso aus dem Bisherigen. Der reine Wille hat sich uns schon im Allgemeinen erwiesen als der aus der Natur zu sich gekommene Weltzweck (§. 2.). Was an sich schon im Bisherigen liegt, dieß kann nun erst, im anthropologischen Elemente heraustreten; das Gute ist selbst erst als Resultat der Natur; der Geist hat an sich selbst ein natürliches, sinnlich geistiges Element; sonst könnte er nicht der absolute Weltzweck seyn, welcher die Verklärung der Natur im Geist ist. Die sittliche Idee erscheint daher nunmehr im Gegensatz von Sinnlichkeit und Geist und die bestimmte Aufgabe der ethischen Naturlehre ist, den sittlichen Willen als Werden aus seiner ursprünglichen Natur zu begreifen; dieß aber nicht so, daß die Natur und der Geist als fremde erscheinen, dieser nur wie von außen an jene kommt, sondern so, daß erhellt, wie die Natur selbst durch immer reineres Insichgehen Wille des Sittlichen wird.

2. In diesem ihrem Begriffe hat die ethische Anthropologie ihre bestimmte Begrenzung und Bedeutung. Ihre Begrenzung. Weil sie nemlich Naturlehre des sittlichen Geistes ist, so gehört alles Anthropologische, das nicht unmittelbaren Bezug auf das Sittliche hat, nicht in die ethische Anthropologie. Weil sie aber die Lehre von der Naturexistenz des sittlichen Geistes ist, so gehört alles Ethische, welches schon ein durch irgend welche umbildende Thätigkeit des Geistes auf seine Natur Gewordenes ist, nicht in die anthropologische Ethik; denn, wenn gleich die ethische Anthropologie aufzeigen muß, wie durch den Bruch der Sinnlichkeit der Wille freie Form der ethischen Idee wird, so ist dieß doch nicht ein Act der Umbildung der Natur durch den Geist, sondern tiefer aufgefaßt, ein Act der Natur selbst, die Geist, freier Wille durch Reflexion in sich wird. Die Bedeutung aber, das Moment, welches die anthropologische Betrachtung enthält, ist der Erweis, der ihre ganze Darstellung ist, daß die sittliche Idee das Eigenste, die durchdringende Seele der menschlichen Natur auf ursprüngliche Weise bilde, wo-

mit aller Schein eines flachen, die sittliche Idee von außen, bloßer Angewöhnung und dergleichen ableitenden Scepticismus verschwindet.

3. Die ethische Anthropologie hat also den reinen Willen des Sittlichen zu begreifen, wie er aus der Natur des Geistes hervorgeht, um sie zu verklären. Zuerst erscheint daher das Gute in der schlechthin natürlichen Form des Gefühls und des Triebes — der natürliche Wille; sodann producirt sich das Gute frei aus dem Geiste, seiner Intelligenz — der intellectuelle Wille; aber dieß Produciren ist in Wahrheit nur Sichschaffen der freien Idee aus ihrem substantiellen Leben, welches sie im natürlichen Willen hat; die beständige Aufeinanderbeziehung des intellectuellen und natürlichen Willens muß gleichfalls ursprünglich gesetzt seyn — im Gewissen.

I. Abschnitt.

Der natürliche Wille.

Der reine Wille oder das Gute, obwohl noch ausser allem Gegensatze des Geistes und der Sinnlichkeit, war uns doch nur begreiflich als Zurückgehen der Einheit aus der Natur, dem Aussereinander, in die reine Ichheit (§. 2.). Das erste reale, in jenem anthropologischen Gegensatze erscheinende Zurückgehen der Einheit aus der Sinnlichkeit ist die Empfindung, höher das Gefühl, und die Bewegung dieses empfindenden, fühlenden Ich, sich, sein Gefühl in die entgegengesetzte Objectivität einzubilden, ist der Trieb, beides zusammen das Leben des natürlichen Willens. Dieses Leben, sofern es eine Zeit erfüllt, also ein Zustand wird, muß zwar nothwendig, da der Geist nur Einer ist, auch das Denken in sich aufnehmen; aber es kann oder wird dieß vorerst, weil der denkende Geist nichts Unmittelbares, sondern seine eigene vermittelte Selbstproduction ist, so geschehen, daß das Denken statt Bruch und herrschendes Princip

der unmittelbaren Action der Seele zu seyn, vielmehr im Dienste derselben noch gehalten bleibt, also nur Moment des natürlichen Willens ist. In diesem Sinne können wir ihn als ein Ganzes für sich betrachten.

Seinen eigentlichen Mittelpunkt hat er im Gemüthe. Denn dieses in seiner Naturform ist das unmittelbare Wissen, Fühlen des Ich als ebenso unmittelbarer Wille oder als Trieb.

Weil nun der natürliche Wille noch die erste, unmittelbare Reflexion der Natur, unwillkührliche Empfindung und Trieb der Natur ist, die Natur aber überall, wo sie bildendes und herrschendes Princip ist (§. 2.), das Ideale nur als ein Außereinander darzustellen vermag, so werden auch die Momente des Guten in der natürlichen Seele nicht als wahrhaftes Ineins (welches erst der Geist, der intellectuelle Wille ist), sondern für sich als unterschiedene Gewalten, eigenthümliche Triebe erscheinen. Darum ist in dem natürlichen Willen ein sittlicher Trieb sowohl als das radicale Böse, ihre Einheit aber bildet der natürliche Zustand.

§. 6. Der sittliche Trieb.

1. Das erste Insichgehen der Einheit aus der Natur ist die Empfindung. Diese ist Vernehmen des sinnlichen Objects als der fürsichseyenden Einheit, des Selbstes, ein Vernehmen, worin das Selbst sich unmittelbar im Objecte und dieses in sich findet, darum noch die bloße Form des von außen auf passive Weise gesetzten Inhaltes ist. Ebendarum ist ein Entgegengesetztes moglich. Entweder das sinnlich individuelle Selbst und das Object sind sich entsprechend, und die Empfindung hievon ist das Angenehme, oder sie sind sich widersprechend, und die Empfindung hievon ist das Unangenehme. Aber weil dennoch in beiden Fällen, sowohl in dem ersteren, als in dem zweiten ein Widerspruch gesetzt ist, in jenem die an sich identischen Elemente, Subject und Object noch außereinander und getrennt, in diesem die sich widersprechenden in Einer unmittelbaren Empfindung zusammengeschlossen sind; so schlägt die Empfindung in die Bewegung um, ihren Widerspruch aufzuheben. Diese negative Bewegung des Selbstes ist Trieb, und dieser

nothwendig der gedoppelte, im ersten Falle die innere Bewegung, die an sich Identischen aber Getrennten wirklich zu einen oder das Begehren, im zweiten, die an sich Widersprechenden aber in Eins schon ideell Zusammengeschlossenen zu trennen oder das Verabscheuen. Weil aber, wie gezeigt, in der Empfindung das sinnlich individuelle Selbst es ist, welches sich unmittelbar, also ganz und ungetheilt auf Augenblicke mit dem Objecte zusammenschließt; so ist auch jenes Begehren ein Verlangen des ganzen Objects schlechthin mit der ganzen Individualität, und umgekehrt das Verabscheuen ein schlechthiniges Abstoßen des Objects so, daß sich die Individualität selbst ganz in den unmittelbaren Proceß des Abstoßens begibt, auf's Object stürzt und sich daran setzt. Da nun absolute Einheit des Subjects und Objects, aber auch die Energie des Sichunterscheidens in der Idee des Guten liegt (§. 5.), so ist das sinnliche Begehren an sich nicht das Böse, vielmehr in der Ungetrenntheit seines Thuns fähig, die letzte, reelle Energie des sittlichen Willens zu werden.

2. Aber das sinnliche Begehren bleibt in der Einzelheit befangen, wie es auch in der Peripherie des Leibes nur zerstreut ist. Erst im Centrum des natürlichen Willens, dem Herzen, sammelt sich die Seele zum Gefühle und Triebe der nicht mehr auf das Einzelne gerichteten, sondern unendlichen Einheit, wodurch sie mit Recht erst als moralisches Gefühl und dessen Trieb bezeichnet werden. Es ist dieß bestimmter das Gefühl und der Trieb unendlicher Liebe; denn als solche empfindet sich die unendliche Einheit. Auch im Herzen des Thiers lebt etwas von ihr als Mutterliebe, welche von sich abläßt und sich selbst vielmehr opfert für das Andere. Aber wenn dieß Andere hier nur das vom eigen Fleisch und Blut ist; so bricht sich im Herzen des Geistes auch diese Schranke, die unendliche Liebe regt sich, eine unnennbare Sehnsucht, ein Schweifen in eine unbestimmbare, ideale Weite, ein tiefes aber noch dunkles Verlangen des Universalgeistes ist es, wovon die Brust hochanschwillt und das Herz wie gehoben wird. Woher dieses Regen und Weben, wie ist es möglich, daß hier die unendliche Einheit als Action des unmittelbaren Ich aufgeht? Bleibt im Thiere, worauf die vorherrschende Bildung seiner vegetat-

iven Organe deutet, die Empfindung noch mehr oder weniger gebunden an die Materie, so reißt sich im Menschen der Leib los von deren Gesetz und strebt als ein freies Gebilde dem Lichte, dem Idealen in der Natur zu. Das Herz, in welchem die Materie zum empfindungsvollen Blute, dem Insichgehen wird (was sinnvoll in seiner Kugelgestalt angedeutet liegt), ist zugleich das erste Organ im Menschen, welches eine dem vegetativen Systeme übergeordnete Stellung gewinnt — in der That nur das erscheinende Werk der inneren Seele, welche in dem empfindungsvollen Centrum des Herzens aus der Sinnlichkeit so sich in sich reflectirt, daß sie zugleich frei von der Sinnlichkeit zu werden beginnt. Als frei von ihr aber ist die ideelle Einheit nicht mehr an die Bestimmtheit gebunden — denn diese liegt in der Sinnlichkeit — sie ist das Gefühl des Unendlichen und als deren Action, sich in das Entgegengesetzte einzubilden, ist sie Trieb dieser unendlichen Liebe.

3. Aber jene unendliche Einheit, das Gute, das sich so rein als ursprüngliches, moralisches Gefühl reflektirt, enthält nothwendig in sich unterschiedene Potenzen (§. 5.), deren Ineinander weiterhin der Organismus des Sittlichen wird. Indem die sittliche Idee nach ihrer Unendlichkeit zur Reflexion im Gemüthe gelangt, so ist es auch dieser ganze Inhalt ihrer zukünftigen Idealwelt, der noch unentwickelt, substantiell im Gemüthe sich regt, aber, wie es das Wesen der noch in der Natur wirkenden, hiemit das Ideale als Außereinander bildenden Seele mit sich bringt, so, daß die unterschiedenen Potenzen der sittlichen Idee als ebensoviele besondere Triebe sich regen, hiemit jener Eine moralische Trieb als die Vielheit der geselligen, politischen, religiös sittlichen Triebe oder der nach Freundschaft u. s. w. sich darstellt.

§. 7. Das radicale Böse.

Aber eben in diesem Außereinander, in welchem das Sittliche die Form des natürlichen, aus dem unmittelbaren Gefühle sich bestimmenden Willens bildet, liegt auch der psychologische Grund des radicalen Bösen. Denn dieses ist nichts Anderes als der Wille, welcher in irgend einer Bestimmung der sittlichen Idee, sey es nun der Einheit selbst oder einem seiner Unterschiede,

blind, excentrisch und alle wahre, sittliche Einheit vernichtend sich bethätigt. Im Allgemeinen liegt der Grund hievon in der Unfreiheit des natürlichen Willens, welche formelle Unfreiheit das Bestimmtwerden desselben durch das unmittelbare Gefühl, das völlige Hingerissenseyn des Ich von einer Erregung ist, eben in dieser Unwahrheit ihrer Form aber auch eine Unwahrheit des Inhaltes des Wollens, nemlich ein Wollen ohne ideelle Einheit, die eins ist mit der Freiheit, zur nothwendigen Folge hat.

1. Am meisten stellt sich dieß am sinnlichen Begehren heraus, sofern dieses für sich wirkt; denn jenes schlechthinige Verlangen des Subjects nach dem Objecte ist ein absolutes Einenwollen ohne Festhalten des Unterschiedes zwischen beiden, jenes Verabscheuen aber ein absolutes Abstoßen ohne Festhalten der Einheit, beide Male so, daß sich das Subject mit seiner ganzen, unmittelbaren Individualität in den Proceß selbst begibt und ebenso auf das ganze Object gerichtet ist, darin aber so sehr sich selbst, als das Recht des Objects, im Einen für sich zu seyn, vernichtet. Die Idee des Guten als Einheit der Einheit und des Unterschiedes des Willens und der Objectivität ist also im sinnlichen Begehren nicht actuell. Diese Einheit des Guten ist seine Objectivität, worin ebenso das Ich und das Object sich wahrhaft erhalten, als sie in einander sind. Aber eben diese Objectivität vernichtet das sinnliche Begehren völlig in der Subjectivität und Zufälligkeit seiner Weise, mit der es als ein Sichbestimmen aus der sinnlichen, wechselnden Individualität nothwendig behaftet ist, und je nach dieser Erregung ein und dasselbe Etwas bald als angenehm bald als unangenehm empfindet, das eine Mal völlig verabscheut, das andere Mal schlechthin verlangt, darin aber nur das Recht der Subjectivität des Objects setzt, das zufällig wollende Subject als ebenso zufällig zu behandeln und gleichfalls nach Belieben zu begehren oder zurückzustoßen. Das sinnliche Begehren also, obwohl an sich die letzte, erscheinende Energie des vernünftigen Willens, ist doch für sich böse, und das Angenehme der Gegensatz des Guten.

Aber auch die vielen sittlichen Triebe gestalten sich, weil sie nur unterschiedene Bestimmtheiten des Gemüthes sind, für sich im natürlichen Willen zu losgerissenen Gewalten so, daß jeder für sich momentan das ganze Ich bewegt und sich als das Ganze

der Objectivität geltend macht, bis sein Prozeß sich gesättigt hat und ein anderer wieder auf dieselbe Weise an seine Stelle trit und sofort ins Unendliche, in diesem blinden Walten der unterschiedenen Potenzen hiemit sowohl die Einheit und Ordnung der sittlichen Welt vernichtet ist, als darin das Subject sich in einem continuirlichen, inneren und sich verzehrenden Widerspruche bewegt.

Die unendliche Einheit, welche diese Gewalten fesseln könnte, geht zwar dem natürlichen Willen auf in jenem idealen Gefühle und Triebe, die wir oben bezeichnet haben. Aber auch dieser Trieb der unendlichen Liebe ist ja ein sich Bewegen des Willens aus dem unmittelbaren Gefühle. Wie vermag aber das Unmittelbare zu beherrschen das, was selbst von seiner Art ist? Auch jenes unmittelbare Gefühl ist vielmehr, wie jedes andere, totale, ununterschiedene Einheit der Subjectivität und Objectivität; es tendirt daher für sich zu jener Einen Form des Bösen, dem Uebermaaße, worin das Ich sich schlechthin in das Geliebte versenkt, aber dieses so sehr, als sich verzehrt, hiemit keine Liebe, sondern seinem Grunde nach selbstisch ist.

Dieses Selbstische spricht also das tiefste Wesen des radicalen Bösen aus; es ist aber bestimmter dieß, daß der natürliche Wille in jede mögliche, an sich sittliche Potenz, welche im Gemüthe als Trieb, Begehren und dergleichen wirkt, mit seiner ganzen Wuth sich legt und sie hiedurch zu einer losgerissenen Gewalt verkehrt, die als selbstisch erscheint, weil dieses Ich ganz eins mit ihr ist und darin ohne die allgemeine Vernunft von seiner individuellen Leidenschaft sich hinreißen läßt.

2. Es dringt sich hier die schwierige, im Wesentlichen übrigens schon beantwortete Frage nach dem Grunde des radicalen Bösen auf. Dieser Grund ist schlechterdings nur im Absoluten zu suchen; denn das radicale Böse geht aller freien That des Geistes voran und ist eine allgemeine Gewalt selbst der Natur, in welcher gleichfalls ein Böses, obwohl ohne alle Freiheit, ein Böses seinem Inhalte nach wirkt. Der metaphysische Grund ist jene (§. 5.) aufgezeigte Nothwendigkeit der ewigen Idee des Guten, der absoluten Einheit, nur als Resultat wahrhaft zu existiren, und darum vorerst in die Selbstentzweiung und in den Widerspruch ihrer Bestimmungen überzugehen. Diese Entzweiung

liegt an und für sich im ewigen Wesen alles Seyenden; sie ist identisch mit der Weltschöpfung (§. 2.), und darum ist alles Leben, hiemit auch das des Geistes ursprünglich in diesen Gegensatz eingeboren, aus dem Alles geworden.

Nur die Erscheinung dieser an und für sich seyenden Nothwendigkeit ist das radicale Böse, und der psychologische Grund, warum gerade im natürlichen Willen die Einheit nicht als solche, sondern nur als Entzweiung ihrer Bestimmungen, der ethischen Gewalten erscheint, liegt darin, daß in ihm das Ideale noch nicht schlechthin frei vom Sinnlichen ist, vielmehr als untrennbare Einheit seiner und der Natur existirt. Denn eben deßwegen fehlt noch das wahre Denken, der ideelle Punkt der Einheit, aus welchem allein reine Sittlichkeit fließen kann; eben deßwegen muß vielmehr die hier nur im Realen unmittelbar sich anschauende Idee durch ursprüngliche Bildung alle ihre Unterschiede als eben soviele reale Potenzen, Triebe actualisiren, in welche momentan die Seele ganz verloren ist. Am reinsten trit dieß in der, noch ganz in die Sinnlichkeit versenkten Thierseele hervor, welche ein Wechsel von den entgegengesetztesten, jedes Mal die ganze Individualität ergreifenden Begehrungen ist. Aber selbst das idealste Gefühl des natürlichen Geistes für sich ist kein absolutes Freiwerden der Idealität von der Sinnlichkeit, vielmehr in seiner Unmittelbarkeit ein totales Ergriffenseyn der sinnlich geistigen Individualität, und wenn dieß, so erklärt es sich von selbst, warum es die Idee auch im natürlichen Geiste nicht zur wahrhaften sittlichen Einheit bringen kann. Aber weil es die reine Einheit ist, welche als Natur überhaupt und dann als Natur des Geistes in jene Entzweiung übergegangen, so kann diese nur die vorausgesetzte Basis ihrer Wiederherstellung seyn. Diese Wiederherstellung geschieht im Geiste, welcher als denkender Wille die wahrhafte, centrale Einheit des Universums, die Actualisirung der absoluten Identität wird. Das natürliche Gemüth ist im Verhältniß zu ihm hiemit nur der vorausgesetzte Grund, die sich noch im Realen anschauende und unmittelbar empfindende Vernunft, die dunkle, mütterliche Nacht, aus welcher der Geist als das Licht geboren wird. Damit der Geist sollicirt würde, sich als freien Willen der Einheit zu actualisiren, mußte nothwendig jener sein Naturgrund, was an und für sich

in der Weise seiner Existenz liegt, vorerst ein Verlust der Einheit, ein Chaos von sich widersprechenden Gewalten seyn; damit die Sittlichkeit, die Gründung eines rhythmischen Intellectualreiches, das selbsteigene Werk des Geistes wäre, mußte der Geist zunächst seine ursprünglichen Wollungen als unwahre und seiner Idee widersprechende brechen und umgebähren. Der Anblick des Universums überzeugt uns, daß das Absolute sich vorerst als Naturgeist zum furchtbarsten Ingrimm entzweiter und nur in der Entzweiung schaffender Gewalten entzünden mußte, um sich im Geiste als versöhnende Liebe und als ihre Welt hervorzubringen. Die Reste untergegangener Schöpfungen lassen auf furchtbare Revolutionen schließen, aus welchen erst nach langem Ringen des Idealen, der Form, mit der Materie das tellurische Ganze in seiner jetzigen Gestalt und mit seinen jetzigen Individuationen hervorgegangen und welche aufs klarste den Beweis führen, daß die Schöpfung und ihr Ziel, das Werden des Geistes und seiner versöhnten Welt nicht ein ruhiger Hervorgang aus Gott, einer Emanation ähnlich, vielmehr ein negativer Proceß war. Auch in der jetzigen Schöpfung, nachdem im Ganzen die ideale Einheit als Form, höher als Seele und Geist das Reale überwältigt, geht doch überall der gesitteten Welt, welche der Geist erbaut, eine Natur voran, welche wilde Wesen von einer, aller Bezähmung trotzenden Wuth zeugt, und nur eine allgemeine Vernichtung dieser natürlichen Schöpfung ist noch immer die erste Bedingung der Civilisation, eine Bedingung, deren Realisirung das Werk der Heroen bildet. Auch in sich selbst erarbeitet sich die Menschheit nicht blos im Einzelnen, sondern im Ganzen nur aus einem Chaos selbstischer, herrschender Gewalten, aus einem Zustande, in welchem alle Kräfte noch excentrisch wirken, und deren ideelle Macht die Vernunft nur nach Kämpfen von Jahrhunderten wird.

Anm. Alle tieferen Philosopheme und Religionen haben das Daseyn eines radicalen Bösen anerkannt und begreiflich zu machen versucht. Die bekannte Erklärung, daß es seinen Grund habe in der der Zeit nach früheren Entwicklung der Sinnlichkeit vor der des Geistes, in deren Folge jene bereits eine große Macht erlangt habe, bis der Geist zum selbstbewußten Wollen gelangt, hebt zwar ein richtiges Moment hervor, setzt aber die Ursprünglichkeit jener Entzweiung vor-

aus, die dann im natürlichen Geiste nur erscheint und ohne welche es unbegreiflich bliebe, wie auch bei frühen, gleichmäßig reinen Impulsen, und bei früher Selbstentscheidung für das Sittliche eine ungemeine Reaction des Eigenwillens fortwährend zu bekämpfen ist. Diese Ursprünglichkeit nun könnte zwar für unsere zeitliche Existenz vorausgesetzt, und dennoch das radicale Böse abgeleitet werden entweder aus einem intelligibeln Acte des Ich, was aber ein Ich vor dem Ich setzen hieße und einer mythisirenden Weise der Speculation angehört, oder aus der freien That eines Einzelnen, wobei aber eine allgemeine Erscheinung als zufällig gesezt wäre und außerdem unbegriffen bliebe die auch in der ganzen Natur und gerade in ihr am meisten wirkende allgemeine Macht des Negativen oder der Entzweiung; denn, um nur die leere Vorstellung von der Schöpfung als einer negationslosen Emanation aus dem Absoluten zu retten, wird man sich kaum soweit vor der Wahrheit verblenden lassen wollen, daß man sich zu der magischen Vorstellung versteht, auch jene allgemeine Sollicitation des Negativen in der Natur seye eine Folge von der freien That des Menschen, welcher doch selbst erst aus jenem Chaos sich zerstörender Schöpfungen als das ideale Wesen emporgehoben worden und in welchem die anfängliche Entzweiung sich nur fortsetzt, um in ihm sich zu lösen. Wenn man nun im Gefühle der Unmöglichkeit, das radicale Böse aus der freien That abzuleiten, die Schöpfung aus dem Gegensatze zweier für sich wirkenden Potenzen, des Universal- und des mit dem radicalen Bösen identischen Particularwillens zu begreifen versucht hat, so ist nur zu erinnern, in welchem Sinne das radicale Böse als Eigenwille bezeichnet werden kann. Es ist das Fürsichwirken aller Potenzen des Sittlichen im natürlichen Willen, also auch des universellen Triebes, welcher in seiner Maßlosigkeit und Unmittelbarkeit gleichfalls selbstisch und böse ist.

§. 8. Der natürliche Zustand.

Wir haben zuerst die Momente des natürlichen Willens für sich betrachtet. Aber der natürliche Wille kann zu einem continuirlichen Leben in der Totalität seiner bisher betrachteten Momente, einem Zustande, werden. Hierin muß zwar das Denken aufgehen, aber vorerst noch nicht als negativer und wiedergebährender Wille des Gemüths, vielmehr erst als Moment desselben. Der natürliche Wille kann ein Totalleben werden, weil er für sich eine Totalität, Empfinden und Wollen seiner Empfindung ist; er muß es, weil er von Natur eine unmitt-

elbar herrschende Gewalt, der intellectuelle Wille aber erst gewordenes Product der Freiheit, Resultat einer langen Bildung ist.

Dieser natürliche Zustand kann aber nichts seyn, als das Wechselleben der entgegengesetzten Formen des natürlichen Willens, die wir unterschieden haben, oder bestimmter das Heraustreten des Bösen an denselben Actionen, welche kaum erst als Acte reiner Sittlichkeit erschienen sind. So sehen wir bloße Naturmenschen Handlungen inniger Liebe und Hingebung an Andere, selbst energische Thaten eines edlen Heroismus verrichten, welche selbst vor den Handlungen einer gewissen gebildeten Sittlichkeit sittliche Schönheit voraus haben, weil sie als Fluctuationen des unmittelbaren Gefühls noch nichts von dem Widerlichen einer berechnenden Reflexion und ihres Schwankens an sich tragen, wie überhaupt die ungetrennte, seelige Hingabe an den Moment zum Charakteristischen des natürlichen Geistes gehört; bald aber und eben wegen seiner Ungetrenntheit sehen wir den natürlichen Geist, welcher kaum erst Göttliches geschaffen, in der Zähigkeit eines Eigenwillens befangen, welcher von sich selbst zu abstrahiren unfähig ist, und denselben Willen, welcher in heroischen Entschlüssen sich entzündet hat, wieder in eine sinnliche Lust grenzenlos versunken. Seiner Form nach ist dieser Zustand, weil reines Naturell, Unschuld, und Schuld wird er nur, wenn in ihm beharrt wird, wo er in den Geist erhoben werden könnte, seinem Inhalte nach ist er sowohl gut als böse.

Anm. So schief es ist, den natürlichen Zustand statt als Ziel, zu welchem gereinigt und vertieft der Geist durch Bildung zurückkehren soll, in seiner Unmittelbarkeit als das Höchste zu setzen; ein so unwahres Bild desselben, wodurch alle Natur entgöttert und zwischen ihr und dem Geiste ein absoluter Widerspruch, wie in das ganze Leben ein harter Dualismus gesetzt wird, begegnet uns in Darstellungen, welche den natürlichen Geist (zu welchem hier zudem der intellectuelle Wille gerechnet wird) einem, für alles Göttliche erstorbenen Klotze vergleichen, da doch in Wahrheit der göttliche Geist Jedem von Natur immanent, aber nur erst als blindes chaotisches Schaffen ist. Die Dauer dieses natürlichen Zustandes ist übrigens verschieden. Im Großen bildet er das ursprüngliche Leben ganzer Nationen bis auf die Heroenzeit herab, die jedoch den Uebergang macht. Ist aber das Ganze in eine objective Gesittung übergegangen, so erscheint er nur noch im Individualleben, aber auch in ihm dann kürzer.

II. Abschnitt.

Der intellectuelle Wille.

Aber jener Widerspruch ist für den natürlichen Geist selbst als Ein Gefühl. Das Thier hat dieses Gefühl des Widerspruchs seiner entgegengesetzten Begehrungen nicht, der Geist aber hat es schon im Gemüthe, weil in diesem, wie gezeigt, nicht blos unterschiedene, bestimmte Triebe, sondern das ideale Gefühl und der Trieb unendlicher Einheit lebt. Indem der Geist dieß Gefühl seines Widerspruchs hat, ist er nothwendig der Trieb, aus dem Außereinander, welches die Form der sittlichen Mächte des natürlichen Willens ist, in sich in die reine Einheit zurück zu gehen, um von ihr aus Alles zu wollen, somit wahre Sittlichkeit zu gestalten.

Dieß reine Insichgehen und sich Bestimmen aus der ideellen Einheit ist aber der Zweck des schaffenden Absoluten, der Einen Substanz, aus welcher erst Natur und Geist geworden; oder es ist nothwendig Insichgehen aus der Natur und der Natur selbst. Der Naturgeist ist es, welcher durch ursprüngliche Bildung der Sinnlichkeit Reflexion aus ihr in die reine Idealität wird. Hat nemlich das sittliche Gefühl im Herzen sein Organ, welches über das Vegetative, Materielle sich zu erheben beginnt, aber doch noch das Organ des ideelleren Elements im vegetativen Processe, des animalischen, bleibt und darum eine noch mit der Sinnlichkeit behaftete ideelle Reflexion als Gefühl hat, so erarbeitet sich die Naturseele in jenem rein sensuellen Gebilde, in dessen innerer Structur die Gefässe des animalischen Processes nur nach Aussen gedrängte, rein dienende Organe werden, während die Nervenmasse ein in sich abgeschlossenes, kreisförmiges Ganzes wird, eine Empfindung, welche nicht wieder in das Materielle sich verliert, sondern rein in sich selbst verläuft, in sich zurückgeht, in sich endigt. Das so in sich bleibende Ideelle wird Denken.

Das Denken ist ideelle Einheit, Ichheit, welche nun rein aus sich, der ideellen Einheit, ihre Bestimmungen setzt, so, daß diese

Bestimmungen oder Unterschiede nicht mehr in die Sinnlichkeit und deren Außereinander sich verlieren, sondern rein in der Idealität sich halten, das Eine Ich selbst sind. Das Denken ist somit das reine Wesen des Guten; nur erst im Denken ist diese Idealität der Einheit gesetzt, welche sich uns als das Gute ergeben hat, und welche wohl ihre Unterschiede entwickelt, aber diese Unterschiede schlechthin fließend in sich enthält. Aber das Gute war diese Einheit als Weltzweck, in welchem die schaffende Idee ihr erstes Schaffen in der Natur aufhebt und umschafft. Das Denken, indem es sich, die ideale Einheit in das Aeußerliche, Entgegengesetzte seiner, die Natur ausser und am Geiste, einbildet, ist nun erst Wille und zwar freier Wille, wie es selbst als Seele dieses Willens practische Intelligenz ist.

A. Die practische Intelligenz.

Die theoretische Intelligenz ist das logische System alles Seyenden, die practische dasselbe, in wiefern es der Bestimmung fähig ist, der Inhalt des Willens zu werden. Dieser Inhalt ist uns schon erschienen als das Positive, das Maaß und die unendliche Einheit; aber sie sind noch nicht das Denken selbst. Erst indem das Gute sich erweißt als dieß Denken selbst, ist es nicht mehr eine Bestimmung des Geistes, sondern der Geist selbst, nicht mehr blos der Inhalt des Willens, sondern der in sich reflectirte Inhalt desselben, oder seine Seele. Es ist von unendlicher Wichtigkeit, einzusehen, daß das Gute der Geist selbst als denkender ist; dieß ist der Punkt, wo seine unendliche Freiheit aufgeht; die Thierseele hat auch Theil am Guten, aber nur als ihrer Substanz, nur der Geist ist das Gute, er ist sein Fürsichseyn.

Auch das Denken producirt zwar sich oder seinen Inhalt erst aus dem substantiellen Gefühle, dem Gemüthe, welchem die ganze Vernunft substantiell d. h. blos als sich empfindend innewohnt. Aber nur der Geistlosigkeit selbst kann es beigehen, der practischen Intelligenz eine blos verarbeitende, formelle Thätigkeit im Verhältnisse zu den ursprünglichen Gefühlen und Trieben zuzugestehen, hiemit jene zu einem Accidentellen gegen diese herabzusetzen, da doch das der Form nach Höchste dasselbe auch seinem Inhalte nach seyn muß, und als ob nicht überall die

Verarbeitung der Natur durch den Geist z. B. in der Kunst aus jener etwas ganz Anders schüffe, als sie ursprünglich ist, nemlich ein Seelenvolles. Die practische Intelligenz ist die reine Entwicklung des sittlichen Gefühls. Darin liegt, daß, obwohl dieses die gährende Welt des sittlichen Geistes ist, jene doch, indem sie diese zur Klarheit und Durchsichtigkeit der Form reinigt, auch ihren wahren Inhalt erst producirt, das Unwahre scheidend vom Wahren und das Unbestimmte desselben ausbildend zu einem reichen objectiven System von Begriffen.

Die practische Intelligenz ist so allein reines movens des Willens; sie ist Idealität der Einheit. Der Wille aber ist ihr Sicheinbilden in das Aeußerliche. Aber dieses Einbilden darf nichts Concretes setzen, das nicht fließende Bestimmung, reine Position der Einheit selbst wäre; der intellectuelle Wille darf nicht mehr, indem er das Concrete, Bestimmte setzt, wie der aus dem Gefühle sich bestimmende, natürliche, im Concreten, Bestimmten die Einheit verlieren, wodurch er, wie der natürliche schlecht würde. Dieß ist nur möglich dadurch, daß die practische Intelligenz aus sich selbst, ihrer reinen Idealität, das Concrete setzt und zu diesem sich fortbewegt, und dieß thut sie in den drei Formen der practischen Vernunft, des practischen Verstandes, und der practischen Anschauung. In diesen drei Formen ist sie selbst die Fortbewegung dazu, reeller Wille zu werden, und das ideelle Ganze der Sittlichkeit.

§. 9. Die practische Vernunft.

Als Vernunft ist die practische Intelligenz Produciren des an sich ewigen Idealgehalts des Willens, oder das Produciren seiner Bestimmungen, wie sie an und für sich in der Idee sind, abgesehen von dem Zufälligen ihrer concreten Erscheinung. Als dieses Produciren ist sie, abstract ausgedrückt, Setzen der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, Begriff, Urtheil und Schluß. Dieß ist die reflectirte, vertieftere Existenz des Guten. Die letzte Definition desselben war die der Einheit des Willens in seinen Unterschieden; die Vernunft ist selbst diese Einheit, aber bereichert und ursprünglich als Geist gesetzt.

1. Die Einheit hat sich als zeugender Grund der Unterschiede

erwiesen (§. 2.). Sie nun gedacht als Idealität aller Unterschiede ist die Allgemeinheit. Diese ist in Einem Grund alles Unterschiedenen und die erhaltende ruhige Mitte, welche allen sittlichen Unterschieden ihr Recht angedeihen läßt, aber auch vor jeder excentrischen, die anderen ausschließenden, Bewegung sie bewahrt. So ist sie nur die göttliche Substanz selbst, das Absolute.

2. Die absolute Vernunft unterscheidet sich selbst, so aber, daß die Einheit, die sie ist, an sich den Unterschied setzt und doch die Unterschiede in sich fließend erhält — die Besonderheit. Denn das Besondere enthält zugleich mehrere unterschiedene Einheiten und ist in sofern ein Allgemeines, aber zugleich schließt es andere Einheiten von sich aus. Ohne diese Besonderung wäre das Allgemeine unwirklich; in ihr liegt seine Organisation. Der Einzelne aber kann nicht unmittelbar und für sich das Allgemeine schaffen; er muß Glied einer Besonderheit werden.

3. Endlich um wirklicher Wille zu werden, wird die Einheit identisch mit dem Unterschiede, das ausschließende Eins, die Einheit, welche nur diese und als solche schlechthin sich unterscheidende Einheit ist — die Einzelheit.

a. Diese Einzelheit als ausschließendes Eins ist eine eigenthümliche Bindung der sittlichen Elemente. Daß der Einzelne so ein eigen gebildetes Wesen werde, ist nicht nur in seiner natürlichen Bestimmtheit gelegen, sondern ein Postulat der practischen Vernunft, welche nur als dieses individuelle Selbst wirklicher, somit ausschließender Wille wird.

b. Die Einzelheit ist aber auch identisch mit der Allgemeinheit. Diese Identität ist der Begriff des Ichs, das zugleich punctuelles Eins und reine Abstraction von allem Besondern ist.

c. Beide Bestimmungen der practischen Vernunft widersprechen sich; aber die Auflösung dieses Widerspruchs ist der Gang der sittlichen Bildung und ihr wahres Resultat, worin Jeder eine eigenthümliche Bindung der sittlichen Lebenselemente in sich producirt, dennoch aber die offenste Seele für das Ganze, die Receptivität für die besondere und individuelle Bildung der Vernunft in Anderen und deren Sphären sich erhält und sie anerkennt. In diesem absoluten Schlusse der practischen Vernunft liegt die wahre Einheit des allgemeinen,

des Standes- und individuellen Geistes, die Organisation der allgemeinen Substanz in ihre besonderen und individuellen Sphären, aber weil jede doch die Allgemeinheit in sich trägt, in sie als allgemeiner Geist.

Zusatz. Daß die practische Vernunft selbst das Gute seye, ist eine Einsicht vornehmlich der Germanischen Philosophie, welche die Tiefe und Freiheit ihrer practischen Systeme ausmacht. Dem Aristoteles z. B. ist wohl das Sittliche die Herrschaft der Vernunft; aber der Inhalt dieser Vernunft ist nach ihm das Maaß. Erst in der Germanischen Philosophie wird sich die practische Vernunft selbst zum Inhalt, nicht blos zur Form des Sittlichen. Der Geist allein ist das Allgemeine, und dieß als vernünftiger; dieß Allgemeine, Denken überhaupt zum Princip der sittlichen Welt erhoben, so ist diese das Beisichseyn des Geistes, seine Selbstanschauung und Selbstproduction, hiemit seine heimische Welt. — Die angegebenen Sätze sind nun freilich abstract, allein es ist von Wichtigkeit, daß sich die Ethik ihrer abstracten Grundlage und zwar ihrer in der Totalität ihrer Bestimmungen bewußt werde. Die zum Theil in der Vorrede characterisirten Principien, das des objectiven Idealismus, welcher in der Anschauung der in ihre besonderen Potenzen sich gliedernden, selbst noch allgemeinen Substanz wurzelt, dann die Principien der beiden Formen des subjectiven Idealismus, das Ich in seiner Allgemeinheit, in der es mit dem Begriffe selbst identisch ist, oder in seiner Eigenthümlichkeit, in der es ein ganz ausschließendes Ich, Individualität ist, — sie sind alle wahr, wenn sie nur nicht die ganze Idee seyn wollen.

§. 10. Der practische Verstand.

Hat der Wille in der Vernunft seinen Idealgehalt, wie er ewig, unveränderlich, sich selbst gleich als eine Totalität in sich beschlossen ruht, so ist es die Bestimmung der sittlichen Idee, zu existiren, sie geht ebendamit über in die Vermittlungen der Erscheinung, und participirt an den Bedingungen und den zufälligen Aeußerlichkeiten derselben. Die practische Intelligenz als die Thätigkeit, das an und für sich Nothwendige in die Existenz

nach jener Seite ihrer zufälligen Vermittlungen einzubilden, ist der practische Verstand. Es gibt Individuen von großer, practischer Vernunft, welche die großartigen Verhältnisse des Willens leicht durchschauen, in welchen die Vernunft als geniale, legislative Productivität wirkt, ohne darum in dem concreten Gebiete des praktischen Verstandes zu Hause zu seyn, wie umgekehrt dieser als das Talent, auch in dem Scheine des Zufälligen der Willensbeziehungen das Gesetzmäßige zu erkennen und so es zu beherrschen, ohne ideale Vernunftproductivität erscheinen kann, ja selten beide Formen der practischen Intelligenz gleich sehr zum Ebenmaaße Einer Individualität geeinigt sind. Aber an sich sind beide untrennbar, die Vernunft ist der Idealgehalt des Verstandes, der Verstand die concrete Form der Vernunft und ihr Fortgang zur Realität; daher auch beide wenigstens in relativer Bindung die Intellectualität jeder sittlichen Persönlichkeit bilden, weil der Wille des bloßen Verstandes ohne allen Idealgehalt unsittlich, der Wille reiner practischer Vernunft unwirklich wäre.

§. 11. Die practische Anschauung.

Indem der practische Verstand ideelle Einigung der Idee und des Aeußerlichen als Aeußerlichen ist, und das Concrete ihm als für sich marklose Form, als Mittel des Allgemeinen gilt, so hat darin weder das Concrete sein Recht, noch die Idee ihre Wahrheit erreicht. Denn das Concrete ist in seiner Einzelheit Fürsichseyn des Allgemeinen, so absolute Monade, und die Idee darin erst seelenvolle Gegenwart. Die Vernunft als die Intellectualität, welche das Allgemeine und Unsinnliche der Idee in dem Concreten als dessen durchscheinende Seele setzt, ist practische Fantasie oder Anschauung, — das Letzte in dem ideellen Processe, durch welches die Vernunft concret und in ihrem Individuellwerden erst wahrhaft bewegendes Princip des Willens wird. Es gibt Sphären, in welchen die Vernunft nicht bis zur fantasievollen Anschauung fortgeht, sondern durch bloßen Verstand das movens des Willens wird, dergleichen alle diejenigen sind, in welchen die allgemeinen Gesetze abstracte, gegebene Nothwendigkeiten, die Subjecte bedeutungslose Organe ihres sich ewig

gleichen Umsetzens in die Realität sind, oder in welchen das Subject zum rohen Stoffe als Wille sich verhält. Aber nicht nur ist das sittliche System als Ganzes ein schönes Universum und ohne Anschauung nicht erfaßbar, sondern namentlich jenen Sphären, deren Wesen die fließende Einheit des Allgemeinen und der Individualität ist, kann sich der Einzelne ohne sittliche Anschauung nimmer einleben. Selbst aber in dem ganz prosaischen Elemente des Willens, dem des Gegensatzes des Geistes und des Stofflichen, wie des Allgemeinen als strenger Regel und einer blos accidentellen Einzelheit muß die Vernunft, wenn die Trägheit überwunden werden soll, zu der Macht ihrer individualisirenden Fantasie die Zuflucht nehmen.

B. Die Freiheit.

Die practische Intelligenz ist in ihren drei Stadien selbst der Fortgang zum Concreten, damit dazu, Wille zu werden.

1. Denn dieser ist im Allgemeinen das Concretwerden der Intelligenz. Diese ist die ideelle Existenz des Guten als das Bewußtwerden der reinen Vernunft, welche die objective und individuelle Welt beseelt, und, sofern Wahrheit die Bestimmung des Geistes an sich ausmacht, für sich sittliche Thätigkeit. Aber weil diese sittliche Wahrheit nur das reine Wesen jener Welt ist, dem aber deren empirische Erscheinung widerspricht, so ist damit im Geiste selbst ein Widerspruch gesetzt, welcher die Thätigkeit sollicitirt, das reine Wesen der Realität im Gegensatze gegen deren unwahre Erscheinung zur Wirklichkeit zu erheben. Dieß ist der Wille und dieser hiemit das Denken selbst als seine Bewegung in sein Entgegengesetztes, als sich in den Gegensatz einbildende, darin erst ausschließende Energie, actuelle Einzelheit, welche sich einen Gegensatz schafft und ihn überwindet. Die Intelligenz als solche ist die in sich ruhige und reflectirte Allgemeinheit, die die Welt in ihrem Sosehn beläßt; der Wille aber ist diese Intelligenz als negative Thätigkeit auf dieses Sosehn und in diesem Negativen positive Umbildung desselben und Actualisirung seines Ansich. So ist der Wille nur Resultat der Intelligenz, diese sein in sich reflectirter Inhalt, jener deren formelle Energie.

Aber als diese formelle Energie des Denkens gegen sein Entgegengesetztes ist der Wille umgekehrt die Bedingung des Denkens selbst, welches damit es sich vollziehe, zwar als dunkele Regung im Seelengrunde ursprünglich zur Actualität streben muß, aber zu dieser nicht gelangt, noch in ihr sich erhält ohne negative ideelle Energie des Ich gegen die heranfluthenden sinnlichen Empfindungen, Vorstellungen, Begierden, also ohne den Willen. Ebenso wenn das Denken gesetzt ist, hängt es vom Willen ab, ob jenes zur Wirklichkeit wird oder nicht und der Wille erscheint hiemit nicht nur in seiner Unterschiedenheit vom Denken, in welcher zum Wollen ein von demjenigen Acte, durch welchen das Denken geworden, unterschiedener, zweiter und eigenthümlicher gehört, sondern auch in seinem Primate, das zwar nur ein formelles ist, weil, was auch der Geist wollen mag, der Inhalt desselben immer im Vorstellen und Denken liegen muß, vermöge dessen aber der Wille allein es ist, der entweder in das Eine oder Andere sich legt, ja seiner sich selbst gegebenen Richtung nach diese oder jene Gedanken- oder Vorstellungenreihe sich schafft, vermöge dessen also der Geist, was er ist, durch sich selbst (**causa sui**) ist.

2. Dieß Sichselbstsetzen, vermöge dessen der Geist Grund seiner selbst, Schöpfer seiner idealen Existenz, Seyn in und durch sich ist, ist seine Freiheit.

a. Negativ ist diese Freiheit ein Sichbestimmen unabhängig von Allem, was bloße Natur ist, der eigenen, inneren sowohl, als der objectiven. Das Thier lebt in der Einheit mit der Natur; sein Wollen ist das vereinigte Resultat der äusseren Welt und seines natürlichen Wesens. Beides aber kann der Geist, wenn er will, sich objectiviren, hiemit die dem Thiere ununterbrechbare Reihe von Fluctuationen, in welchen sein inneres Wesen in Einheit mit der objectiven Welt sich bewegt, schlechthin unterbrechen, sich auf sich selbst stellen und aus sich, dem reinen Ich heraus, als schlechthinigem Anfange und Grund seiner selbst beginnen.

b. Der Geist bestimmt sich unabhängig von aller Natur; dieß Negative hat den positiven Sinn, daß er sich selbst sein Seyn, seinen Inhalt setzt und zwar es setzt als die Idealität seines gesetzten Seyns. Wäre der Geist nicht diese Idealität seines

Sichsetzens d. h. könnte er das, was er setzt, nicht ebensogut auch negiren und hätte er dieses nicht ebensogut können, wäre er nicht in sich jene Idealität; so wäre er doch nur ein bloßes Naturwesen. Denn gesetzt Ich könnte schlechterdings nur das Bestimmte, welches es im Bruche gegen seine Natur setzt, wirklich wollen, und nicht ebenso einen anderen bestimmten Willensact in jenem Abbrechen setzen; so wäre dieses Abbrechen ein selbst nur bestimmtes, determinirtes, hiemit kein absolutes Heraustreten aus den Banden der Natur. Im Begriffe des absoluten Bruches gegen seine Natur, welches das Ich ist, liegt also schon der der reinen Idealität des Sichsetzens.

c. Obgleich der Wille die Möglichkeit ist, sich selbst gegen das vernünftige Denken zu setzen und den natürlichen Begehrungen, Trieben sich zuzuwenden, obgleich dieß zur formellen Freiheit des Geistes gehört, so ist doch nur der denkende Wille der wahrhaft freie, weil sobald der Geist des Denkens sich entschlägt und den Trieben sich hingibt, er damit unter die Naturgewalt zurück trit, nur aber das Denken die sittliche Idee als selbstreproducirte, sie in der ihrem Inhalte adäquaten freien Form ist.

3. Dieß Wesen der Freiheit hat sich nun zu entfalten zu seinen unterschiedenen Formen; nachdem es aber so in seinem ganzen Umfange erkannt ist, ist es im Absoluten als seinem tieferen Grunde zu begreifen, als resultirend endlich aus diesem Grunde hat die Freiheit die Nothwendigkeit zu ihrem ergänzenden Begriffe.

Anm. Wenn man die Freiheit als die Folgsamkeit des Willens gegen die Einsicht definirt, so fragt es sich, ob diese Einsicht ein in sich nothwendiger Proceß und der Wille durch sie mit Nothwendigkeit determinirt ist oder nicht. Nimmt man das Erstere an, so fehlt die formelle Seite der Freiheit. Gibt man sodann mit der Prätension einer höheren philosophischen Anschauung, welche über den Gegensätzen des Verstandes stehen soll, nur eine Freiheit zu, die als Selbstbestimmung aus dem inneren, nothwendigen Wesen des Geistes mit der Nothwendigkeit selbst unmittelbar eins seye; so ist nur zu erinnern, daß eine solche Freiheit auch die Thiere haben, daß aber in Wahrheit, wenn doch der Geist über sein Wesen nie hinaus kann, sondern alle seine Acte nothwendige Realisirungen dieses seines ursprünglichen Wesens sind, er dann bloses Gesetztseyn, nie freie Selbstbestimmung ist, weil jeder Act in dem, was außer demselben und

ohne den Geist ist, seinem ursprünglichen Wesen, damit den vorangehenden Zuständen seinen Bestimmungsgrund hat. Das Wesen des Geistes ist aber vielmehr seine Freiheit; die Substanz ist im Geiste nur als Trieb, sich in die Freiheit zu erheben, und rein aus dem Ich gesetzt zu werden; im Wesen des Geistes liegt also die Negativität gegen das Wesen, die etwas ganz Anderes ist, als jene mit der Nothwendigkeit unmittelbar identische Freiheit.

I. Die Formen der Freiheit.

Die Freiheit hat sich bereits ergeben als Selbstbestimmung aus sich, unabhängig von der Objectivität, wie der inneren Natur — dieß ist die reine Freiheit. Gegen sie aber reagiren die objectiven und subjectiven natürlichen Potenzen; das Ich muß sich also auf diese Unterschiede einlassen; aber es thut dieß vorerst so, daß es noch in der Indifferenz gegen sie zugleich beharrt — die Willkühr; endlich aber nimmt der Wille sie in sich auf, aber als frei aus ihm selbstgesetzte — die absolute Freiheit, in der Ich erst wahre Selbstbestimmung ist, im Anderen nichts Fremdes, sondern nur sich selbst hat. Diesen drei Formen entsprechen die drei Formen der practischen Vernunft, der Begriff, das Urtheil und der Schluß, welche auch das Innerste jener ausmachen und worin sich das Gesagte bestätigt, daß nur der denkende Wille der wirklich freie seye.

§. 12. Die reine Freiheit.

1. Die Bestimmung des Ich, zu einem Wollen sich zu erheben, das sich, ohne ein Fremdes in sich zu enthalten, rein aus sich, seinem Wesen, dieses Wesen aber durch sich selbst setzt, erreicht sich zunächst darin, daß der Geist Wille des reinen Denkens wird. Der Geist ist unfrei in den Trieben, nicht allein, weil sie unmittelbare, sondern weil sie nur besondere Mächte des Sittlichen sind, in deren Vollbringung der Geist endlich, beschränkt bleibt; ebenso wenn das Denken nur bei einem beschränkten Verhältnisse stehen bleibt, muß der Wille auch dieses beschränkten Denkens ein unwahrer und endlicher seyn, welcher seinen Gegensatz ausser sich hat und an ihm sich bricht. Der Geist erhebt sich daher zum Denken des Allgemeinen und als Wille desselben ist er frei,

weil er in diesem Allgemeinen das Wesen des Seyenden ist und darin alle Fremdheit verschwindet. Diese Allgemeinheit kann aber selbst höherer oder niederer Art, also selbst nur eine Besonderheit seyn; in ihrer vollendeten Abstraction ist sie das schlechthin Allgemeine, in dessen Wille der Geist alle Sinnlichkeit, alle Heteronomie der Triebe, ja alle Mannigfaltigkeit der Welt in sich tilgt und das Wesen alles Seyenden als das Ich selbst erfaßt, so unendliches Wollen ist. Diese reine Freiheit ist so die Bedingung oder der Impuls alles wirklichen und in der Wirklichkeit freien Wollens.

2. Auch seiner Form nach ist darin der Wille frei. Jenes Allgemeine ist gesetzt durch das Ich, durch sein Wollen und dieses Wollen darin nur Grund seiner selbst. Allerdings ist das Werden der reinen Freiheit, wie jeder anderen ein successives und darum bedingtes. Es ist eine falsche Vorstellung von der Freiheit, als hätte sie oder könnte sie Jeder in jedem Momente haben. Die Freiheit ist nicht von Natur da, wie der Trieb; sie ist eine gewordene und setzt als solche einen psychologischen Proceß voraus, dessen Stadien die drei sind, das Leben des Geistes in dem dunkeln Gemeingefühle, in welchem der Geist noch unmittelbar eins ist mit der Objectivität, sodann sein Reflectiren aber über nur einzelne Seiten des Lebens, endlich sein Eingehen in sein innerstes Centrum, welches in Einem reines Denken und reine Energie des nun schlechthin bei sich seyenden Ich ist. Dieser Proceß ist von aussen bedingt theils durch die zufälligen Reitze der Außenwelt, welche das Selbstbewußtseyn und die reine Energie des Ich sollicitiren, theils durch die Weltbildung, aus welcher der denkende Geist hervorgeht. Allein dieses Bedingtseyn verschwindet im Resultate, dessen Bedingungen jene Momente waren; das Resultat, die reine Energie des allgemeinen Denkens, ist eben das Vernichten seiner Vermittlungen, in seiner höchsten Spitze die absolute Abstraction, in welcher das Ich sich schlechthin unabhängig von aller Wirklichkeit setzt. Aber auch von innen ist hier das Ich nicht determinirt. Das reine Denken ist gesetzt durch das Wollen. Daß der Wille sollicitirt werde, setzt zwar den dunkel sich regenden Gedanken voraus, der zum Selbstbewußtseyn strebt; denn das Wollen für sich ist nur formelle Energie, wie schon gezeigt. Aber ob das Ich es

wirklich zum reinen Denken bringt, ist in letzter Beziehung schlechterdings Sache des Willens, welcher sich entweder als die Energie setzt, die sinnlichen Gefühle und Affecte zurückzuhalten, und sich in sich zu concentriren, oder nicht. Daß der Wille sich als das Eine oder Andere setzt, ist nicht Folge seines verschiedenen, natürlichen Daseyns in den Individuen. So wäre er eine bloße Kraft. Diese Kategorie ist es allerdings, welche der Determinismus auf den Willen anwendet, indem er jene Thatsache aus einer verschiedenen, ursprünglichen Kräftigkeit des Willens zu erklären versucht. Aber so ist der Wille zu einem Triebe herabgesetzt, auf welchen allein jene Kategorie angewendet werden kann. Kraft ist das Ideelle als unmittelbare Regung des Sinnlichen, die Steigerung ihrer Intensität daher immer zugleich eine solche des Sinnlichen selbst, wie bei den Trieben oder noch mehr den Naturkräften. Der Wille ist nun selbst ursprünglich bloßer Trieb; aber das Werden des Triebs zum Willen ist die Negation seines Seyns in der Sinnlichkeit und diese Auflöslichkeit des Ideellen und Sinnlichen, welche ursprünglich im Menschen gesetzt ist, ist der Grund, aus welchem der Wille entspringt. Gibt es also gleich im Menschen einen intellectuellen Trieb von verschiedener Intensität, so ist doch der Act, durch welchen der Geist sich wirklich zur Intelligenz erhebt, ein ideelles Sichselbstsetzen im Gegensatze zu aller Sinnlichkeit, in welcher ursprünglich der Trieb sich regt. Es mag den Geist drängen und treiben, so heftig die natürliche Gewalt vermag; scheut er die Mühe, die Natur zu brechen und die sinnliche Welt zu tilgen, aus welcher die Intellectualität sich hervordrängt, so gelangt er nie zum reinen Denken und dessen freier Energie. Dieß Wollen, welches hiemit nicht Naturact seyn kann, weil es die Negation des natürlichen Elements ist, ist aber ein continuirliches im reinen Denken und seiner Freiheit. Denn es hält sich nur durch beständige Verneinung der sinnlichen Welt. Das Leben in der reinen, unendlichen Abstraction ist also fortgesetztes reines Wollen, die pure, lautere Sittlichkeit.

3. Aber dieß nur, wenn sie sich als Seele der wirklichen Freiheit erfaßt, als den reinen Impuls, in welchen der freie Geist aus dem Concreten ewig zurückgeht, um aus dem Aether des Allgemeinen das Reale, so selbst rein und ideell zu setzen. Be=

harrt sie für sich statt als das Höchste, als das Ganze der Freiheit, so ist sie vielmehr unfrei und endlich; denn so hat sie das Concrete nur ausser sich, dem gegenüber sie die andere Endlichkeit ist. Dieß fühlt sie; aber dennoch beharrt sie in sich als dem Absoluten. Aus ihrem Widerspruche rettet sie sich also, indem sie das Gestalten des Endlichen den sublunarischen Menschen überläßt; so geht sie bei ihnen betteln. Damit bleibt sie doch in Abhängigkeit und wird zur Faulheit. In ihrer Freiheit kann sie dieß nicht ertragen. Sie nimmt also den Gegensatz auf sich, aber als eine Schranke, die sie vernichten will, aber nicht vermag. Hiemit kehrt die Schwäche wieder, deren Gefühl sie nur abwirft durch den directen Fanatismus der Zertrümmerung alles Concreten, Unterschiedenen.

Zusatz. Treffend bestimmt Hegel diese reine Freiheit §. 5. Sie ist eine weltgeschichtliche Erscheinung unter mannigfaltigen Gestalten, in religiöser Form die höchste Spitze der indischen Yoga und der Meditation christlicher Asceten mit dem Bettel, in speculativer die stoische Ataraxie und die reine Autonomie des idealistischen Ich mit seiner Schranke, in praktischer der Fanatismus der Abstraction. In ihr liegt der ideellste Puls des freien Willens; bis zu dieser Abstraction muß die Freiheitslehre zurückgehen und erkennen, daß der Wille über alles Besondere hinauszugehen und reine Energie des schlechthin Allgemeinen zu werden fähig ist. Gegen diesen Idealismus der Freiheit, welcher dem modernen philosophischen Bewußtseyn aufgegangen ist, hat man neuerdings wieder, obwohl ohne seine speculative Grundlage und seine ganze Consequenz, den Spinozismus hervorgerufen. So äußert sich Professor Sigwart in einer, in der Tübing. Zeitschrift für Theol. 1839, 3 Heft erschienenen Abhandlung dahin, die Freiheit seye als ein schlechthin Unbestimmtes auch schlechthin undenkbar, das Unbestimmte müsse als eine speculativ unwahre Vorstellung schlechterdings aufgegeben werden; wer es auf eine reine Anschauung des Wirklichen anlege, der beginne nicht mit dem Allgemeinen, sondern mit dem Einzelnen, wie denn auch weiterhin an mehreren Stellen versichert wird, daß nicht Erhebung zu einem Allgemeinen, worin der Eine dem Andern gleich seye sondern einzig Ausbildung der Individualität das Ziel des Ein-

zelnen, namentlich der Erziehungskunst seye. In der That, wenn das Princip, Jeder soll das Allgemeine wollen, oder, was einerlei ist, das der absoluten Selbstständigkeit des Ich die abstracteste und reinste Form der Freiheit ist, so steht das Princip der Individualität in nothwendigem Zusammenhange mit dem Determinismus, wie sich dieß in dem Systeme Spinozas und bei Schleiermacher zeigt. Allein wenn Sigwart pag. 97. behauptet, nirgends zeige sich die Freiheit des Geistes klarer und herrlicher, als darin, daß der Geist auch im Andrange der mannigfaltigsten und mächtigsten Eindrücke von Außen, auch bei der Aufregung der lebhaftesten Gefühle und Affecte im Innern bei sich seye und bleibe, sich nicht verliere, nicht von sich komme, so ist dies allerdings noch nicht Willkühr, wie Sigwart hinzusetzt, wohl aber das, was wir reine Freiheit genannt haben. Ist nun aber, wie dort fortgefahren wird, jene freie Energie bloßes Resultat von dem Zusammentreffen äusserer Potenzen und der inneren Kraft des Geistes, ist jene höchste Stufe der Freiheit für Einige sogar bloßes Geschenk der Natur? So wenig jene Momente geleugnet werden sollen, im Resultate ist ja der Geist die Negation der äußeren Potenzen, oder wie Sigwart selbst sagt, er beharrt in und bei sich auch im Andrange der mannigfaltigsten und mächtigsten Eindrücke von Außen; daß aber jene in der That stoische Ataraxie der Besonnenheit ein Geschenk der Natur, der natürlichen Kraft des Geistes seye, ist noch weniger begreiflich, da bei sich zu seyn, in sich zu beharren, sich nicht zu verlieren auch bei der Aufregung der lebhaftesten Gefühle und Affecte im Innern, am wenigsten Sache des natürlichen Geistes ist, wie am entschiedensten diejenigen Systeme erkannt haben, deren Princip jene Freiheit ist. Ueberhaupt gibt man einmal zu, daß der Geist frei werden könne von der Sinnlichkeit und Determination durch die Außenwelt, ja sogar frei von den Affecten, so muß man auch jene Freiheit anerkennen, mit welcher sich der Geist gegen seine eigene Natur bestimmt, da der natürliche Geist eben in der Sinnlichkeit, Außenwelt, ohnedieß den Affecten noch ungetrennt lebt. Dieß ist der große, qualitative Unterschied zwischen dem Geiste und den natürlichen Individuen, welchen keine Analogien (worauf der Determinismus statt das Leben des Geistes in seiner Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit zu begreifen, sich

so gerne beruft) auszufüllen vermögen. Bringt der Determinismus immer noch den Spinozistischen Stein, der sich auch für frei hielte, wenn — wenn er Bewußtseyn von sich hätte, oder die Leibnitz'sche Magnetnadel oder die Windfahne eines Bayle, die auch in jeder Wendung eine Folge ihrer eigenen Bestimmung sehen würde; so behalte er diesen Geist für sich, welcher ein Stein, eine Magnetnadel oder Windfahne ist und vor ihnen nur das Zufällige des Bewußtseyns voraus hat!

§. 13. Die Willkühr.

Der Wille ist reine Freiheit als die Energie im allgemeinen Denken sich zu halten, in welchem die concreten Unterschiede, das Mannigfaltige der innern und äusseren Welt verschwunden sind. Aber indem sich die reine Freiheit in diesem Gegensatze des Allgemeinen zum Bestimmten vielmehr als abstract und endlich erwiesen; geht der Wille dahin fort, das Bestimmte aus dem Unbestimmten zu setzen, zunächst aber, weil ihm im Allgemeinen, Unbestimmten das Einzige zwar nicht, aber das Höchste doch aufgegangen ist, so, daß er nicht in Eine Bestimmtheit ausschließlich und schlechthin seine Allgemeinheit legt, sondern sich noch frei weiß von dem einzelnen Bestimmten, das er doch setzt — die Willkühr. Dieser Fortgang ist nicht blos unsere Dialectik, sondern der wirkliche des Geistes selbst, welcher, wenn ihm die reine Freiheit, der freie Genuß des von allem Positiven sich losmachenden Gedankens aufgegangen, ohne daß er sich noch des nothwendigen Zusammenschlusses des Wirklichen mit dem Allgemeinen bewußt geworden, übergehend in das Bestimmte, Concrete die reine Freiheit selbst nur als Willkühr, Spiel und schwankendes Bildenwollen bald dieses bald eines anderen Bestimmten bethätigt, worin sich die Willkühr als das Mittlere im Processe der Freiheit erweist.

1. Was ihr Werden betrifft, so ist auch sie nicht, wie ein sich selbst mißverstehender Indeterminismus gedankenlos behauptet, als ein bloßes natürliches Vermögen im Geiste; die Freiheit ist überhaupt nichts Natürliches und die Willkühr namentlich ist nur Resultat der Bildung des Geistes einer Seits zum allgemeinen Denken, anderer Seits zur Kenntniß der mannigfaltigen Lebens-

verhältnisse und Fälle, welche unter jenes Allgemeinen zu subsumiren sind. Je nach der Beschränktheit oder Weite des theoretischen Gesichtskreises verengt oder erweitert sich die Möglichkeit einer Wahl.

2. Diese Bildung nun vorausgesetzt, so ist das Bestimmte, welches der Wille mit dem Allgemeinen in Eines setzen soll, nur entweder ein dem Geiste von Natur Gegebenes, die Triebe, und die Willkühr ist dann die Wahl zwischen der Vernunft und diesen Trieben, oder es ist ein durch das Denken selbst Producirtes, und die Willkühr ist dann die Entscheidung der Ueberlegung. Beide Formen des Wesens der Willkühr sind durchaus zu unterscheiden.

a. Die Willkühr als Wahl zwischen der Vernunft und den Trieben ist dieselbe formelle, gegen die Triebe negative Energie, welche schon in der reinen Freiheit erschienen ist. Sie schließt sich daher zunächst an diese an und ist diese selbst, nunmehr nur als die Möglichkeit des Willens betrachtet, entweder in die Triebe oder in die Vernunft sich als ausschließendes Ich zu legen.

Die Triebe sind im Widerspruche mit sich. In der Natur fallen die entgegengesetzten Bestimmungen, welche in ihnen sind, schlechthin auseinander, als Licht und Finsterniß und dergleichen. In den natürlichen Individuen erscheinen gleichfalls diese Gegensätze, die Wuth und die Sanftmuth oder Liebe des Thieres, als wechselnde, verschiedene Zeiten erfüllende Momente des Lebens, und ruhig beharrt das Thier in diesem Wechsel, ohne daß dieser Widerspruch für es selbst wäre, ganz jetzt dem negativen, jetzt dem positiven Zuge hingegeben. Auch im natürlichen Geiste, obwohl in ihm der Trieb unendlicher Einheit lebt, ist doch ein solcher Wechsel entgegengesetzter Stimmungen (§. 8.), eben, weil jener Trieb ein noch unmittelbarer, darum für sich selbst unwahr und nicht die Macht der Gegensätze ist (§. 7.). Aber eben darum zeugte dieser Trieb das Denken, in das er selbst überging, und nunmehr handelt es sich davon, ob der Geist den Widerspruch, den er allein empfindet, dadurch endigt, daß er der Vernunft die Triebe, oder dadurch, daß er den Trieben die Vernunft unterwirft und so für den Moment wenigstens den Widerspruch beschwichtigt.

Das Entscheidende hievon ist letzlich allein der Wille. Zwar die erwachende Freiheit ist nicht sofort die Möglichkeit des Sieges, weil die Triebe eine natürliche Macht des Geistes sind und ihn mit falschen Imaginationen bestechen, sobald er, was um jenes Momentes willen am Anfange unvermeidlich ist, auch nur die kleinste Concession an sie macht. An der Zerstörung aber, welche sie anrichten, muß der Geist den Schein jener Imagination und die Aussprüche der Vernunft in ihrer Wahrheit erkennen, und nun ist es dem Willen möglich, den letzteren zu folgen. Aber nur möglich, schlechterdings noch nicht nothwendig. Entweder der Wille hält energisch fest das Wissen, so entfliehen die dunkeln Mächte in die Nacht, aus der sie entspringen, und klare Besonnenheit wird allmählig der Typus des Geistes; oder er läßt nur einen Moment nach, so ist er von nun an diesen Gewalten verfallen, bis ihr Proceß und der Hunger desselben gesättigt ist. Es ist hier ein Punkt, eine Action außer dem Wissen und außer den Trieben, etwas, was zwar für sich blos formell ist und sein-en Inhalt entweder an den Trieben oder an der Vernunft hat, aber annoch weder das Eine noch das Andere ist. Eine Wahl also, aber nicht in dem Sinne, als riefe der Geist nach Belieben die Begierde, wie die Vernunft hervor — jene ist schon von selbst da — sondern bestimmter als die Möglichkeit ideeller Energie oder ihrer Schwäche. Diese Energie ist aber wieder nicht Action der Natur. Wenn der Determinismus nicht umhin kann, hier nicht blos einen theoretischen Proceß, bei welchem es sich einzig und allein um die Entwicklung des besseren Wissens als des nothwendigen Grundes auch eines entsprechenden Willens handelte, sondern einen wesentlich practischen anzuerkennen, bei welchem, da die Triebe eine Macht des natürlichen Willens sind, gegen sie ausser dem für sich ruhigen Wissen gleichfalls die Energie des Willens in die Schranke zu treten hat; so bleibt ihm die einzige Ausflucht, die er ergreift, jene schon gerügte geistlose Vorstellung von dem Willen als einer bloßen natürlichen Kraft. Die Erscheinung, daß der Eine gegen sein besseres Wissen fällt, der Andere nicht, soll ausser den Momenten, durch welche seine Bildung bedingt ist und die auch wir zugeben, eine Folge seyn von der ursprünglich verschiedenen Kräftigkeit ihres Willens. Es ist aber hiegegen nicht nur an das Gesagte zu erinnern,

(§. 12.), sondern namentlich daran, daß wenn der Wille nur Kraft oder, was eins ist, Trieb wäre, der Geist alsdann, wie das Thier nothwendig in dem Widerspruche der Triebe beharrte, da die Triebe, wie überhaupt die ganze Natur nimmer für sich ihren Widerspruch zu lösen vermögen, sondern dieß allein möglich ist durch den Willen als Act der Selbstposition des Ich gegen alles Natürliche.

Es ist zum Voraus auf das Resultat hinzuweisen, welches jene Selbstentscheidung zur Folge hat. Weil nemlich die Seele des Thiers nie über den natürlichen Willen hinaus kommt, sondern durch einen ewigen Bann an die Triebe gefesselt bleibt (die Dressur ist nur eine scheinbare Abnormität, da sie der Begierde nur eine andere von derselben Art entgegensetzt); so ist sie im Momente zwar ganz positiv oder ganz negativ und so scheint ihre Wuth wie ihre Sanftmuth unendlicher zu seyn, als die des Geistes; in Wahrheit aber sind diese Actionen seiner Seele, weil wechselnd mit einander und durch den bestimmten, mit seiner Sättigung erlöschenden Trieb gesetzt, schlechthin begrenzt und endlich, und so auch im natürlichen Geiste. Weil aber des Geistes Freiheit die Entscheidung jenes Widerspruchs und das Wesen des Willens dieß ist, daß das Ich als ausschließende Energie sich in eine Bestimmung legt, entweder indem es der Vernunft die Triebe unterordnet, wodurch sie zu wohlthätigen Momenten der Allgemeinheit werden, oder indem es Vernunft und alles Ideale einem das Heilige höhnenden selbstischen Wesen opfert und zu Mitteln desselben verkehrt; so ist der Wille es im eigentlichen Sinne, welcher nicht allein wählt zwischen dem Guten und Bösen, sondern die ursprünglichen Gegensätze erst in jene Unendlichkeit erhebt, in welcher sie jene ethischen Namen allein wahrhaft verdienen. In diesem Sinne ist die Willkühr das Vermögen des Guten und Bösen, nicht blos ihrer Wahl.

b. Die Freiheit hat sich bisher gezeigt als Entscheidung zwischen den Trieben und der Vernunft. Aber hat sich nun der Wille auf Seiten der Vernunft geschlagen, so setzt diese in sich selbst Unterschiede und Bestimmungen, zwischen welchen wieder eine Wahl gegeben ist.

Diese sich bestimmende Vernunft ist das Urtheilen oder

Ueberlegen. Dieß Ueberlegen für sich betrachtet, so ist es ein Abwägen der Gründe für und gegen etwas, ein Vorstellen oder Denken verschiedener, möglicher Handlungen, deren eine der Wille zu der seinigen zu machen hat, ein Denken, in welchem das Ich die verschiedenen Vorstellungen selbst wieder sich objectivirt, sich aus den gesetzten Bestimmungen wieder in das Allgemeine zurückzieht und sich ideell über jenen hält, ohne in die eine oder andere Bestimmung des Denkens sich ausschließlich zu legen. Diese Idealität des Ich, in welcher es zwar das **A** und **non A** setzt, aber sie selbst wieder in die Indifferenz zurücknimmt und weder **A** noch **non A** ist, ist das Innerste der Willkühr, ist selbst diese Willkühr nur von theoretischer Seite.

Daß der Geist die Nothwendigkeit nicht erkennt, mit welcher in diesem Falle gerade dieses Einzelne und das Allgemeine verbunden sind, kann nur in der Subjectivität seinen Grund haben, aber ebenso sehr in der Idee selbst. Die Vorstellung, daß das Allgemeine schlechterdings dieses Bestimmte unter bestimmten Verhältnissen setze, eine Vorstellung, welche den Determinismus zu ihrer nothwendigen Consequenz hat, ist durchaus unspeculativ. Die Freiheit liegt in der Idee selbst und ist in letzter Beziehung in dem negativen Wesen der Allgemeinheit zu begreifen, in welchem sie Grund der Einzelheiten, aber zugleich an keine schlechthin gebunden, sondern ihre freie Indifferenz ist, eben weil sie in ihrer Allgemeinheit über das Bestimmte hinaus liegt. Je tiefer wir eine allgemeine Pflicht, Tugend oder ein Verhältniß in das Einzelne, Aeußerliche, Unbedeutende verfolgen, desto mehr trit die Zufälligkeit dieser Bestimmtheiten heraus, durch welche jenes Allgemeine sich vollzieht.

Der allgemeine, sittliche Begriff setzt zwar nur eine bestimmte Reihe von Acten, durch welche er in einem bestimmten Momente verwirklicht werden kann, aber er fordert nicht diesen oder jenen Act schlechthin, sondern läßt ebensogut einen anderen jener Acte zu, welche in jener Reihe enthalten sind — ein durchaus wichtiger Begriff, welcher uns noch an mancher Stelle begegnen und als die Seele der schönsten, freiesten Gestaltungen der ethischen Idee erscheinen wird. Auch die reinste sittliche Ueberlegung muß somit in Fälle kommen, wo sie eine Vielheit von

Handlungen, somit von Vorstellungen in dem Urtheile zusammen schließt, durch welches sie die sittlichen Begriffe auf das Concrete anwendet.

Wenn hiemit die Ueberlegung ein Schwanken und eine Unentschiedenheit zwischen mehreren möglichen Acten ist, so ist es der Wille, welcher zur Entscheidung dringt. Den willenlosen Geist charakterisirt es, ins Unendliche zu schwanken und vor den tausend Möglichkeiten, welche die Reflexion ersinnt, nicht zur That zu kommen. Das Denken für sich ist der ruhige Geist in seiner Allgemeinheit; der Wille für sich ist der Geist als ausschließendes Ich und dessen Energie. Diese Bewegung des Willens ist ein noch unbestimmter Impuls, den der Geist empfindet, etwas Bestimmtes festzusetzen. Für sich nun kann dieser Impuls nicht die Entscheidung herbeiführen; denn der Wille für sich ist nur etwas Formelles. Jenes Impulses muß sich daher der Geist bewußt, der Wille muß vorerst zu dem Gedanken werden, etwas Bestimmtes festzusetzen. Weil aber die Ueberlegung für sich unbestimmt ist, so kann das Denken, das jenen Impuls des Willens in sich empfangen hat, nur irgend eine jener Bestimmungen herausgreifen, welche die Ueberlegung enthält, und sie sich als diejenige vorsetzen, welche der Geist ausführen will. Dieß ist der Entschluß, das Ende des inneren Processes der Willkühr, das in Einem ein Act des Denkens und Wollens ist.

Dieser Wille bestimmt sich also nicht ohne das Denken. Jene Vorstellung, welche ein Wollen ohne alles Denken statuirt, hübe alle Einheit des geistigen Lebens auf. Auch in der Willkühr haben wir eine Ueberlegung erkannt, und diese Ueberlegung enthält den Grund meines Handelns. Weil Ich handeln muß — denkt mein Verstand — so setze ich C. Dieß ist der Grund, der hier meinen Willen bestimmt. Aber das Denken setzt selbst als mögliche Handlungen ebensogut A und B, als C; C setzt es nicht mit einem Uebergewicht von Gründen, sondern in und aus der Indifferenz; es ist insofern grundlos gewollt. Die Ueberlegung ist grundloser Grund des Wollens und dieß darum, weil die Allgemeinheit die Indifferenz gegen das ganz Particuläre ist, das sie doch setzt.

Das große Problem, um das sich zuletzt alle Untersuchungen über die Freiheit drehen: wie ist ein grundloses Wollen begreiflich, das doch zu einem bestimmten Wollen wird, ein Sichentscheiden des Ich aus der bloßen Indifferenz, ein Setzen des Wirklichen aus der reinen Möglichkeit, — dieses Problem muß zuletzt auf den beschriebenen Proceß führen, in welchem allein seine Lösung liegt.

3. Die Willkühr ist also eine an sich nothwendige Form des Willens. Sie ist in der objectiven Idee selbst begründet, welche die freie Identität des Allgemeinen und Einzelnen ist; subjectiv macht sie den Unterschied des Geistes und der Thierseele aus, welche nur deßwegen unter ewiger Nothwendigkeit steht, weil für sie das Allgemeine nie getrennt von dem Einzelnen existirt, sondern sie selbst deren untrennbare Einheit und so immer ungetheilt und ganz gegenwärtig im Einzelnen ist. Aber zu dieser Einheit zurückzukehren, freilich auf vertieftere Weise, ist selbst des Geistes Bestimmung. In ihrer wahren Gestalt reducirt sich die Willkühr nur auf das selbst Zufällige und Unbedeutende und hier hat sie ihre gerechtfertigte Sphäre. Dasjenige Einzelne und Besondere aber, welches ein Wesentliches, also selbst das Allgemeine ist, steht unter dem Gesetze sittlicher Nothwendigkeit, und ein Wille, welcher hier nur wählen und willkührlich Einzelnes aufgreifen würde, müßte zu Grunde gehen an den reagirenden Potenzen, welche auf sein Haupt zurückschlagen. Wie so die Willkühr ihre Endlichkeit erfährt, so kann es auch nicht anders seyn, als daß dem Geiste, welcher wesentliche Potenzen der Idee als zufällig behandelt, im Handeln die Berechtigung derselben doch zum Bewußtseyn kommt, wodurch er nun in jenes Schwanken geräth, das wir oft an der Willkühr sehen, das aber nicht immer ein Zeichen der Freiheit, vielmehr oft ein Außersichkommen des Geistes ist.

Zusatz. Es ist hier (denn die tieferen Schwierigkeiten werden erst später beleuchtet werden können) der Ort, die gegen die psychologische Denkbarkeit der Willkühr erhobenen Einwendungen zu erörtern. Der Haupteinwand ist, daß, sie als Ver-

mögen, sich gegen und ohne alle vernünftige Gründe zu bestimmen, etwas Sinnloses seyn und ihre Annahme zur Behauptung eines Wollens ohne Denken führe, welches eine völlige Vernichtung der Einheit des geistigen Lebens wäre. Allein so begründet diese Einwendung gegen schiefe Darstellungen dieses Begriffs seyn mag, ihn an sich trifft sie nicht im Mindesten, da die Willkühr immer durch Gründe sich bestimmt, die einzige Frage aber die ist, ob sie nothwendig gerade durch diesen Grund bestimmt wird oder ob sie nicht eben so gut für einen anderen sich entscheiden kann? Daß nun der Wille nicht mit Nothwendigkeit durch das Wissen bestimmt werde, dieß erhellt vor Allem aus dem Falle, wenn die Ueberlegung in sich selbst unentschieden ist, wo dann der Impuls zur Entscheidung allein vom Willen ausgeht, der zur That, aber zu irgend einer eilt. Die einzige Ausflucht, welche hier dem Determinismus noch möglich ist, und auf welche er so oft recurrirt, daß hier dennoch irgend ein, vielleicht bewußtloser Gedanke die Entscheidung herbeiführe, trifft wenn gleich in manchen Fällen, doch in jenen nicht zu, deren Einfachheit ein ganz klares Bewußtseyn ihrer Beziehungen und doch eine Mannigfaltigkeit der Acte für dasselbe Bewußtseyn, damit den Willen zuläßt. Allein auch, daß der Wille gegen das vernünftige Bewußtseyn für die von diesem verworfene Lust sich entscheiden könne, — diese Thatsache ist so evident, daß nur ein ganz abstracter und verblendeter Determinismus sie ableugnen kann, der besonnene aber sie zugibt, und nur um die in dieser Thatsache sich manifestirende Freiheit des Willens wegzuraisonniren, sie verschieden zu erklären versucht, entweder, indem er behauptet, daß Jemand bei vernünftigem Bewußtseyn sich dennoch für das Böse entscheide, seye ein Beweis von einer doch im Momente der That den Willen bestechenden falschen Imagination der Lust, und die mächtigere, scheinbar wahrere Vorstellung bleibe somit auch hier das Bestimmende des Willens, oder aber indem er behauptet, jene Thatsache beruhe auf einer ursprünglich verschiedenen Kräftigkeit des Willens. Wenn in dieser letzteren Ausflucht der Wille mit Recht als eine vom Wissen unterscheidbare Thätigkeit zugegeben ist, so ist dagegen das schon gerügte Mangelhafte hiebei, den Willen als eine Naturkraft sich zu denken. Was aber das Erstere betrifft, so wird allerdings manches

Vergehen unter dem Scheine des Guten begangen; geht aber das vernünftige Bewußtseyn seinem Entschlusse und seiner Ausführung wenigstens voran, was bei dem wirklich zurechnungsfähigen Vergehen der Fall ist, so ist dieß, daß der Geist an die Lust Concessionen macht, wodurch er allerdings auch ihrer Sophisterei nothwendig verfällt, nur die Schuld seines Willens, der sich energisch auf die Seite der ins Bewußtseyn getretenen Idee schlagen kann, aber auch nicht. — Wenn keine Willkühr angenommen wird, so fragt es sich endlich, wie denn der Determinismus die Zustände des Schwankens, der Unentschiedenheit und Unentschlossenheit sich ihrer Genesis nach erkläre? Näher betrachtet ist nach ihm das Schwanken ein Zustand, wo verschiedene, widerstreitende Vorstellungen, Gefühle und Affecte auf- und niederwogen, ohne daß einer dieser Affecte &c. &c. die Oberhand gewänne oder alle sich in einer Wirkung ausgleichen. Allein dieser Zustand seie ganz analog jenem Conflicte, in welchen auch die Elemente des Körpers gerathen können, obgleich derselbe nach nothwendigen Gesetzen erfolgen. Das Wollen seye etwas zeitlich werdendes; es müsse also einen Moment geben, wo es noch nicht seye, und dieser Moment seye eben jene Unentschiedenheit und Unentschlossenheit. Soweit der Determinismus. Allein was jene Analogie betrifft, so ist sie eben eine bloße Analogie, übersieht aber den qualitativen Unterschied, welcher bei aller sonstigen Gleichheit zwischen einem geistigen und physischen Conflicte statt finden kann. Der physische Conflict hat in jedem Momente sein bestimmtes Resultat; dieses Resultat kann selbst noch ein sich widersprechendes seyn und ist dann nur Stadium der Krisis, aber jedes folgende Stadium und das Endresultat sind schlechthin bestimmt durch das Vorangehende. Der Geist aber kann in jedem Momente den ganzen Proceß wieder abbrechen und Alles wieder auf den Anfang stellen, um aus dem reinen Denken das concrete Wollen zu setzen. Die Unentschiedenheit und Unentschlossenheit des Willens haben ferner allerdings ihren Grund in dem Werden desselben, aber bestimmter in einem Werden, in welchem er sich von der Einheit mit seiner Natur und der objectiven Welt losreißt und in sich ein freier Indifferenzpunkt wird.

§. 14. Die absolute Freiheit.

Da in dem Wesen der Wahlfreiheit für sich, nur besondere Seiten eines Verhältnisses herauszugreifen und sie gegen die anderen Potenzen als das Ganze geltend zu machen, vielmehr ihre Endlichkeit liegt; so bestimmt sich nun der Wille dazu, alle Momente des Verhältnisses im wahrhaften Begriffe, der hiemit ein Schluß und darin die Sache selbst ist, zu erfassen und ihn allein zu verwirklichen. Dieser Wille ist die absolute Freiheit. Denn er hat nichts Anderes ausser sich, welches gegen ihn zu reagiren berechtigt wäre, er ist die Wirklichkeit selbst, reine Objectivität; diese reine Objectivität ist aber die durch den Willen selbstgesezte Subjectivität, sein wahrhaftes Denken. Das Ich ist also im Entgegengesetzten nur mit sich frei zusammengehendes Wollen. — Als dieses absolute Wollen schließt aber jene Freiheit die reine und die Willkühr als Momente in sich; jene, da ohne absolute Abstraction von allem Gegebenen überhaupt kein freies Wollen möglich ist, diese, da ein Wollen, welches in seiner Allgemeinheit nicht vorerst ideell schwebte über allem Besonderen, ein ebenso beschränktes als unfreies Wollen seyn müßte.

Anm. Wenn man den Willen nur als ein Endliches bestimmt, so hat man diese absolute Freiheit, die eins ist mit der Objectivität und das Sichhervorbringen des Ich selbst in jener, noch nicht begriffen.

II. Der Grund der Freiheit.

Indem sich mithin die Freiheit in der Totalität der Bestimmungen ihres Begriffs als etwas Absolutes ergibt, so erhellt schon, daß und wie sie in Gott zu begreifen ist. Diese Deduction, obwohl sie der ganze bisherige Gang unserer Untersuchung selbst ist, muß doch, weil ohne ihre bestimmtere Begründung die ganze Idee der Freiheit als problematisch erscheint, noch genauer geführt oder es müssen alle Momente unserer bisherigen Untersuchung, welche unmittelbaren Bezug auf die Freiheitsidee haben, noch bestimmter herausgehoben und zusammengestellt werden.

Das Absolute haben wir aber bereits in seinem reinen Begriffe oder Anfange, der indeß nicht als ein zeitlicher zu denken

ist, bestimmt als unendliche, reine Einheit (§. 2.). Denn welchen Begriff man von demselben aufstellen mag, das muß er schlechterdings enthalten, daß es die Idealität alles aus ihm Gewordenen, Endlichen, daß es also unendliche Einheit ist. Diese aber kann am Anfange, da sie das Endliche noch nicht in seiner Unterschiedenheit enthält, nur als reine Einheit bestimmt werden. Das Absolute ist daher reine, unendliche Einheit.

Aber eben diese reine Einheit war als bloßes, unterschiedsloses Zusammengehen mit sich Einzelheit, diese aber ihr unangemessen und das Absolute hiemit das Unendliche unendlicher Bestimmtheiten — Natur (§. 2.).

Aber eben diese war vielmehr der Verlust der absoluten Unendlichkeit, welche nur darum sich ins Unendliche über die Einzelheiten in neuen Reflexionen hinausschickt, weil sie in keiner als Unendlichkeit sich erfaßt. Weil aber das Absolute an sich oder in seinem ewigen, reinen Begriffe das Unendliche ist, so muß es sich als solches wieder herstellen. Dieß geschieht nicht dadurch, daß es die Natur gar nicht schafft — diese war nothwendig —, sondern nur dadurch, daß es aus dem unendlichen Außereinander schlechthin in sich zurückgeht, sich aus der Natur absolut in sich reflectirt, und diese absolute Reflexion, hiemit absolute Identität der Einzelheit und Unendlichkeit ist Ichheit, Freiheit.

Ihr Werden ist also nicht zu begreifen als ein Hervorgang aus dem Absoluten, als hätte dieses sie jenseits seiner selbst gesetzt; denn so wäre sie selbst begrenzt durch das Absolute und als solche determinirt, also keine Freiheit, sondern Nothwendigkeit. Alle Schöpfung, selbst die der Natur ist als Reflexion des Unendlichen in sich zu begreifen; aber diese Reflexion ist in der Natur nur eine bestimmte, darum immer nur eine endliche Seele, die nur eine Species, nicht die Gattung selbst seyn kann. Die Ichheit ist absolute Reflexion des Unendlichen in sich; sie ist das reine Insichgehen der Idealität aus der Sinnlichkeit und darum die Möglichkeit absoluter Abstraction von dem Mannigfaltigen, in welches die Naturseele verloren ist. Die Freiheit ist also so wenig ausser dem Absoluten, daß sie vielmehr dieses selbst, sein zu sich gekommener Begriff, die wahre einzige Form der Unendlichkeit und ihre adäquate Existenz ist. Diese Abstraction von

allem Concreten war das reine Denken und dessen reine Freiheit, und dieses Denken, indem es Wille des Bestimmten wird, war zunächst Willkühr. In der Natur ist das Produciren der göttlichen Vernunft untrennbar vom Seyn; eben darum, weil das Seyn ein Concretes, Bestimmtes ist, war jenes Produciren immer nur ein bestimmtes, also determinirt. In Gott also als Substanz, oder als jener untrennbaren Identität des Denkens und Seyns ist keine Freiheit erkennbar; die göttliche Vernunft schafft immer nur außer sich, jede Reflexion ist sofort ein Seyn oder eine endliche Seele; oder die Reflexion ist nur Fantasie. Soll diese Unwahrheit, dieser Verlust der wahrhaften Unendlichkeit, welcher der ewige Bann der Natur ist, aufgehoben werden, so muß das Produciren der Idee selbst als Idealität des Bestimmten sich hervorbringen. Die Möglichkeit hievon liegt in jener reinen Reflexion, dem reinen Denken, dem Fürsichwerden des Allgemeinen selbst, als dessen Fürsichseyn der Geist nicht mehr an das Bestimmte gebunden oder sofort in dasselbe verloren, sondern in seiner Allgemeinheit die Idealität der besonderen Bestimmungen des Willens oder die Macht ist, sie schlechthin fließend in sich zu erhalten, sie ebenso in sich zurückzunehmen, als sich in sie zu legen. Die Willkühr ist also selbst ein nothwendiges Moment in dem göttlichen Schöpfungswillen. Durch sie hindurchgegangen kann allein die absolute Idee im Geiste sich schaffen als das Reich von Besonderheiten, welche nicht mehr das Unendliche ausser sich haben, sondern ideelle Potenzen desselben, des Allgemeinen, sind, als das Reich der absoluten Freiheit, der zweiten, versöhnten Schöpfung, eines rhythmischen Ganzen, dessen Besonderungen alle absolut sind und das Allgemeine als Seele in sich tragen.

Ist hiemit die Freiheit das Sicherreichen der unendlichen Einheit, die Existenz ihrer an sich seyenden Unendlichkeit, so muß sie, wie Resultat des Schöpfungsprocesses, so sein ursprüngliches movens, das Grundwollen seyn, aus welchem selbst erst die Natur geworden. In der That sind die untergangenen Schöpfungen der Vernichtnng anheimgefallen nur, weil sie nicht der Boden der Freiheit seyn konnten. Sie, die Freiheit selbst, die zur Actualität strebte, hat sie durchbrochen. Aus den ersten, nothwendig noch massenhaften und formlosen Bildungen strebte die

Form, die ideale göttliche Einheit, das Mächtigste im Universum, zurück in sich und verwandelte die Schöpfung wieder in ein bildungsfähiges, flüssiges Chaos, um es nun als durchsichtige Seele zu durchdringen und höher hinauf als reine ideelle Reflexion aus dem Sinnlichen, als Geist und Freiheit sich zu erheben.

Weil aber die Freiheit ihrem letzten Grunde nach nur als Insichgehen des Idealen aus der Natur zu denken ist, so hat sie ewig die Natur an sich als den entgegengesetzten, sie sollicitirenden Zug des Außereinander. Sie ist nicht ein für alle Mal geschaffen, sondern, wenn die Natur schlechthin fertig ist, so ist sie ebenso schlechthin ein ewiges Werden aus Gott, eine ununterbrochene Schöpfung, weßwegen Gott dem Geiste für immer als seine aber chaotische Substanz, als seinen dunkeln, aber von herrlichen Schöpfungskräften erfüllten und gährenden Grund das Gemüth zugesellt hat, damit in jeder einzelnen begeisteten Monade der Proceß sich wiederhole, durch welchen im großen Ganzen aus der allgemeinen Substanz zum ersten Mal die Freiheit ans Licht getreten ist.

Zusatz. Es sind vornemlich zwei Begriffe vom Absoluten, mit welchen die Idee der Freiheit unvereinbar ist, der bloße Verstandesbegriff desselben, welcher es als puren Act und absolute Existenz, darin als An- und Fürsichseyn gegen das Endliche faßt, und sodann derjenige speculative Begriff desselben, mit welchem das philosophische Bewußtseyn nur erst beginnt, der der absoluten Substanz. Zunächst zwar scheint allein vom ersteren aus die Idee der Freiheit begreiflich, weil nur Freies Freies schaffen kann und der Grund dieser Schöpfung dann nur die Regung der ewigen Liebe war, sich mitzutheilen; tiefer aufgefaßt aber sind beide Begriffe in einem unauflöslichen Widerspruche. Denn schon jener Satz, obgleich in der Allgemeinheit, wie er hier ausgesprochen wird, eine philosophische Wahrheit, kann doch, weil eine ganz andere Freiheit, als die man in Gott setzt, nemlich nicht die mit der Nothwendigkeit identische, sondern sie als Möglichkeit der Auflösung der in Gott unzertrennlich gedachten Principien von jener abgeleitet werden soll, er kann von jenem Gesichtspunkte aus gar nicht zutreffen, würde vielmehr auf seine allgemeinere, zu Grunde liegende Regel, Gleiches zeugt Gleiches, reducirt, das

Gegentheil dessen bewiesen, was er bezweckt, nemlich das Werden einer mit der Nothwendigkeit identischen Freiheit. Selbst die Liebe, in der man mit Recht den Grund der Schöpfung einer in Freiheit sich regenden Geisterwelt gefunden, hat auf jenem Standpunkte keinen reellen Sinn, da Liebe nur ist als das Seelewerdenwollen in einem Andern, das sie selbst nur an sich, noch nicht **actu** ist, also mit der Vorstellung eines bedürfnißlosen Wesens, wie Gott als absolute Existenz wäre, durchaus streitet. Wenn aber die genannten Attribute Gottes, die sich auch in der unspeculativen Vorstellung von ihm, aber schief und unwahr finden, den Uebergang zur schöpferischen Causalität einer freien Welt noch scheinbar begründen, so schließt jene Vorstellung vollends solche Bestimmungen in sich, welche jenen Uebergang schlechthin unmöglich machen. Weil nemlich Gott als actuelle, absolute Vollkommenheit dem Werden vorausgesetzt wird, so kann der Act, durch welchen ausser ihm Wesen mit einem relativ unabhängigen Grunde werden, wie zugestanden wird, nur als Act der Selbstbeschränkung Gottes begriffen werden. Es ist aber offenbar nicht nur, daß eine solche, wofern sie nur als eine reale gedacht und nicht hinten nach wieder die auf jenem Standpunkte Einer ungetheilten Absolutheit ganz unstatthafte Trennung des Wesens und der Wirksamkeit zu Hülfe genommen wird, schlechterdings den vorausgesetzten Begriff der Absolutheit wieder aufhebt, sondern, daß auch nur eine Selbstbeschränkung in der Wirksamkeit einer zuvor Alles erfüllenden Güte, damit eine Welt der Endlichkeit und Labilität sey, eine sittliche Unmöglichkeit seyn müßte. Daß nichts desto weniger jene Bestimmungen des Absoluten eine tiefe Wahrheit enthalten, wird sich in der gleich folgenden Untersuchung zeigen, welche die göttliche Providenz und Weisheit (§. 17.) in ihrer Einheit mit der Freiheit aufzuzeigen sich bemühen wird. Der Mangel dieser reflexiven Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Absoluten und dem endlichen Subjecte ist nur, daß jenes als transscendentales Object gegen dieses gesetzt wird, womit nothwendig das endliche Subject als ein blos determinirtes, als ein durch ein Anderes gesetztes und von Aussen bestimmtes erscheint. Diese Transscendenz der Reflexion hebt die Speculation auf; damit setzt sie ein rein immanentes Verhältniß beider; dieß in seiner ganzen Abstraction ist das Verhältniß der Substanz und der

Accidenzen, worin aus einem schlechthin entgegengesetzten Grunde, als dem der Reflexion, nemlich weil das Absolute das nicht mehr Andere des Endlichen, sondern das allein Seyende ist, die Freiheit untergeht, obgleich der Begriff des Absoluten als der Substanz die nächste Consequenz des Reflexionsbegriffes von Gott ist. Denn daß in Gott kein Unterschied des Möglichen und Wirklichen, des Wissens und des Seyns seye — dieß argumentirt der Pantheismus von jenem Reflexionsbegriffe aus und dieser kann somit nicht umhin, aus seiner Abstraction in die andere der absoluten Einheit sich zu versenken. Allerdings nun, wenn Gott nur das reine Seyn, die abstracte unterschiedslose Identität ist, in welcher die Gegensätze des Möglichen und Wirklichen, des Denkens und des Seyns nur ein Schein sind, oder wenn er, was damit zusammenhängt und gleichfalls im Begriffe der absoluten Substanz liegt, nur das Ansich alles Endlichen, dieses hiemit selbstlos gegen dasselbe ist; so ist auch keine Freiheit denkbar. So groß aber der Schritt des speculativen Geistes ist, die Endlichkeiten der Reflexion zu vernichten und Gott als die absolute Substanz zu fassen; so mangelhaft ist noch dieser erste Schritt, der nur den Anfang des speculativen Bewußtseyns bezeichnet, während die wahrhafte, vertieftere Philosophie längst erkannt hat und bereits (§. 2. und in uns. §.) aufgezeigt ist, wie die absolute Einheit in sich nothwendig sich unterscheide, und, nachdem sie zuerst als Natur nur als in die Unterschiede unendlich verlorene Einheit sich actualisirt hat, zuletzt Einheit ihrer Einheit und des Unterschiedenen, Idealität des Besonderen oder Freiheit werde. Wenn daher neuerdings Schleiermacher und Nachtreter desselben zu jenem Standpunkte zurückgekehrt sind, welcher früher seine gerechtfertigte Stellung in der Entwicklung der Speculation einnahm; so ist dieß nichts als ein Zurückbleiben hinter der Zeit und eine philosophische Stümperhaftigkeit, welche zwar in der Behauptung der absoluten Abhängigkeit alles Endlichen von Gott mit einem religiösen Scheine sich übertüncht, aber auch nur übertüncht, da auch nur den Religionen eines abstracten Monotheismus oder vielmehr Pantheismus, welche in das Eine alle Unterschiede versenken und in ihm alles Fürsichseyn des Endlichen tilgen, jener geistlose Fatalismus eigen ist und alles Freiheitsgefühl mangelt. Das Wahre ist, daß der Begriff der Substanz, wenn unter dieser die unmittel-

bare Einheit des Idealen und Realen verstanden wird, nur Eine Weise des Absoluten, nicht dieses ganz ausdrückt, daß das substantiell göttliche Leben wohl als Grund, als das Gemüth des Geistes, nicht aber als dieser selbst existirt.

III. Die Freiheit und die Nothwendigkeit.

Die Freiheit in ihrem Werden aus dem absoluten Grunde hat sich erwiesen als die Möglichkeit, verschiedene Acte zu setzen. Allein, wie ebenfalls gezeigt worden, der absolute Grund erhält sich an der Freiheit, er bleibt ihre ewige Substanz, und zwar dieß nicht blos in seiner Allgemeinheit; er selbst, der absolute Grund, hat unterschiedene Formen seiner Existenz theils als das natürliche theils als das geistige Universum, welches dem einzelnen Geiste vorausgesetzt ist und sein ursprüngliches, in ihn continuirliches Lebenselement ausmacht. Hat sich die Freiheit, sie für sich betrachtet, als die Möglichkeit der verschiedenartigsten Acte erwiesen, so sind nun jene ihre vorausgesetzten, substantiellen Lebenselemente als eine Möglichkeit, die schon diese oder Wirklichkeit in sich schließen, die Seite der Nothwendigkeit des Willens. Allein in Wahrheit hebt dieß die Idee der Freiheit nicht auf; sie in diesen ihren substantiellen Vermittlungen betrachtet, in und durch welche sie erst eine Existenz wird, zeigt sich vielmehr erst in der Fülle ihrer Idee, die schon früher angedeutet worden und in der sie der dreifache Proceß ist, vorerst in der unmittelbaren Identität mit ihren substantiellen Elemente sich zu bewegen, sodann über sie hinauszugehen, sich ihnen entgegen zu setzen und sich in formeller Willkühr auszulassen, endlich zu ihnen zurückzukehren und nun als die mit der Nothwendigkeit identische Freiheit zu existiren. Auf der ersten Stufe beharren allein die Seelen der natürlichen Individuen und sind darum nur an sich frei; der Geist kann zur zweiten fortgehen, aber die Willkühr, in welcher er dann lebt, ist, weil gegen die absolute Substanz und ihre unterschiedenen Potenzen gekehrt, ein nur bedeutungsloses, sich widersprechendes und desto mehr durch die Beziehungen der endlichen Kreise gebundenes Wirken; erst die dritte Stufe ist jene wahre Identität der Freiheit und Noth-

wendigkeit, weil sie das jedesmalige Moment der absoluten Entwicklung zu ihrem Pathos, aber durch eigene Bildung erhebt. Dieser allgemeine Proceß zeigt sich, wenn wir die Freiheit in ihrem Verhältnisse zu den drei Formen der Nothwendigkeit betrachten, dem Causalitätsgesetze, der Natur und dem substantiellen Geiste.

§. 15. Die Freiheit und das Causalitätsgesetz.

Aus dem absoluten Grunde gehen die endlichen Dinge hervor, welche als solche nicht unmittelbare Manifestationen des absoluten Grundes und so nur, jedes in sich selbst beschlossen sind, sondern ihre Bestimmtheit in der anderer endlichen Dinge, diese hiemit zu ihren Ursachen haben. So hat jedes Ding sein Seyn in einem anderen, dieses wieder in einem anderen, und dieß ist der unendliche Regreß des Causalitätsgesetzes; jedes aber ist ebenso die Ursache eines anderen, dieses seine Wirkung und dieß der unendliche Progreß jenes Gesetzes. Daß dieses Gesetz, so gefaßt, die Freiheit aufhebe, erhellt; denn diese soll ein Sichbestimmen aus sich seyn, während das Causalitätsgesetz jedes Seyende als bestimmt durch ein Anderes setzt. Wahrhaft begriffen aber widersprechen sie sich nicht. Denn das Causalitätsgesetz ist wesentlich unterschieden von dem Substantialitätsverhältnisse darin, daß dieses das Absolute, wie als die Ursache seiner selbst so als alleinige Ursache alles Endlichen setzt, welchem keine Spontaneität, sondern ihr bloßer Schein und reine Accidentalität zukommt, jenes aber auf den Kreis des Endlichen sich bezieht, und jedem endlichen Dinge eine Spontaneität zuerkennt, vermöge welcher es Ursache eines Anderen wird. Dieß liegt auch im Begriffe der endlichen Dinge selbst, welche Andere gegen einander und zugleich durch einander bedingt sind, weil jedes eine Bestimmtheit und diese selbst nur ist durch eine andere Bestimmtheit. Somit ist jedes Ding die Wirkung eines Anderen und selbst die Ursache eines solchen Anderen. Dieß aber widerspricht sich sowohl der Form nach, indem Jedes gesetzt durch ein Anderes und das Gegentheil dieses Gesetztseyns, hervorbringende Thätigkeit wieder eines Anderen seyn soll und ist — als dem Inhalte nach, indem die jedes Ding als bloße Wirkung nur Seyn

seiner Ursache, also von dieser nicht verschieden, vielmehr mit ihr ein und derselbe Inhalt seyn soll und doch die Dinge zugleich als verschiedene Existenzen, also als ein verschiedener Inhalt bestimmt sind. Dieser Widerspruch ist aber nicht blos eingebildet; er ist, aber als der des Einen Dings ist er nur die Bewegung oder der Proceß desselben, die entgegengesetzten Beziehungen in einander aufzuheben oder in dem Gesetztwerden durch ein anderes sein Gesetztwerden abzubrechen und sich als qualitatives Fürsichseyn, Spontaneität zu setzen. In der That ist dieß der wahre Sinn des Causalitätsgesetzes, wenn es sich selbst versteht. Die Ursache hätte keine Wirkung, wäre diese nicht, obwohl Manifestation derselben, doch von ihr zugleich unterschieden, ein Gewirktes und Selbstständiges. Im Processe des Werdens setzt sich somit die Ursache, indem sie den Puls der Selbstthätigkeit an das hervorgehende Product abgibt, zur bloßen Voraussetzung desselben herab. So gefaßt widerspricht aber das Causalitätsgesetz der Freiheit nicht mehr. Die Freiheit steht selbst unter ihm, auch sie ist durch äussere Ursache vermittelt; aber sie ist es im höchsten Sinne, welche die äusseren Ursachen nicht unmittelbar in ihr Inneres sich continuiren läßt, sondern sie abbricht und in ihr eigenthümliches Wesen verwandelt. Somit werden die äusseren Ursachen für sie bloße Sollicitationen, Anlässe und sie in sich selbst absoluter Anfang der Reihe ihrer Acte. Diese werden somit die Farbe der Welt an sich tragen, in welcher die Freiheit handelt, und sich in die Ordnung derselben fügen müssen; aber es ist doch eine veränderte, neue Ordnung, welche der Geist in die Welt einbildet.

Zusatz. Ist das absolute Substantialitätsverhältniß die Grundkategorie des absoluten Determinismus, so hat der empirische, mechanisch-materialistische zu seinem wesentlichen Begriffe das Causalitätsgesetz, das im Kreise der endlichen Dinge seine Geltung hat und nicht bis zur absoluten Ursache aufsteigt. Kant hat das Verdienst, das Causalitätsgesetz und den Freiheitsbegriff in ihrer ganzen abstracten Entgegensetzung einander gegenüber gestellt zu haben und es ist fernerhin unmöglich, daß eine philosophische Untersuchung der Freiheit jene speculativen Gegensätze umgehe. Den unendlichen Regreß der Ursachen findet die Thesis deßwegen

als widersinnig, weil es dann jederzeit nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang gäbe, ohne welchen doch selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig sey. Die Antithesis dagegen findet die transcendentale Freiheit als widersinnig, weil sie die absolute Spontaneität wäre, eine Reihe von Erscheinungen schlechthin zu beginnen, eine solche aber einen früheren Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraussetzte, welcher eben jenes ersten Anfangs wegen mit der Handlung selbst in gar keinem Zusammenhange stünde. Diese Antinomie hebt sich aber, sobald die Freiheit zugleich als ein absolut erster und doch vermittelter Anfang gedacht werden kann, und eben dieß ist ihr Wesen, die Reihe der Vermittlungen, aus welchen sie resultirt, im Resultate abzubrechen, hiemit demjenigen, was sie von außen sollicitirt und ohne welches sie selbst nicht zur Thätigkeit gelangte, doch die Stellung einer bloßen Ursache zu entreißen. Kant deutet diese Auflösung selbst an, wenn er sagt, eine Handlung müsse allerdings unter Naturbedingungen möglich seyn, wenn auf sie das Sollen gerichtet sey, aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkühr selbst, sondern nur den Erfolg derselben in der Erscheinung; die Vernunft gebe nicht demjenigen Grunde, welcher empirisch gegeben sey, nach und folge nicht der Ordnung der Dinge, sowie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern mache sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hineinpasse; in der Welt der Erscheinungen herrsche die Nothwendigkeit und unsere Handlungen können als Erscheinungen mit anderen Erscheinungen im Zusammenhang stehen und Naturursachen haben, wegen ihres intelligiblen Charakters jedoch als Noumena aus einer freien intelligiblen Ursache hervorgehen. Diese Lösung der Antinomie erkennt mit Recht beide Potenzen die ideale Freiheit und die Nothwendigkeit ihrer äusserlichen Vermittlung an; nur hat sie den Mangel, die intelligible Freiheit und die erscheinende Nothwendigkeit aus einander fallen zu lassen.

§. 16. Die Freiheit und die Natur.

Das Gesetz der Causalität hat seine wesentliche Geltung in der Natur, und ihr gegenüber vornehmlich erscheint die Freiheit

als ein absoluter Bruch des in ihr waltenden Nexus von Ursache und Wirkung. Und dieser Bruch ist allerdings die Freiheit; aber wie an sich das Causalitätsgesetz Spontaneität nicht ausschließt, so ist namentlich die Natur von ihren niedersten, krystallinischen Gebilden bis herauf zum Beseelten ein immer tieferer Proceß des Freiwerdens der Idealität, die Freiheit des Geistes somit in Einem Bruch des Naturprincips und seine Vollendung, oder nur die absolute Lösung jenes Dranges, welcher das ursprüngliche Ringen der schaffenden Naturseele ausmacht, ohne daß sie für sich ihn zu erfüllen vermöchte.

Allein die Natur steht noch in einem anderen Verhältnisse zum freien Geiste. Sie ist nicht blos negative Vermittlung der Freiheit, sie ist Werden der Freiheit aber in dem positiven Sinne als ihre ursprüngliche Substanz, und es ist im eigentlichen Sinne wahr, daß der Geist aus der Natur geboren wird, wie denn selbst die höchsten Productionen eines Volksgeistes, seine politische Verfassung, seine weltgeschichtlichen Thaten, ja selbst seine Kunst und die bestimmte Form, welche in ihm die Religion annimmt, in der Nationalität desselben vorgebildet liegen, diese selbst aber in der ganzen äußeren Natur eines Volkes wurzelt. Aber damit ist die Freiheit seiner Productionen nicht ausgeschlossen. Jene Substanz ist als solche ihrem Begriffe nach nur die allgemeine Möglichkeit oder Nothwendigkeit der geistigen Nationalgeschichte, sie für sich ist ein noch unbestimmter Typus und darum die Möglichkeit der verschiedenartigsten Productionen unter Einem und demselben Himmel gegeben; sie bildet wohl die allgemeine, auch in das Einzelne sich hineinziehende und in ihm erkennbare, aber es nicht allein producirende Form der Anschauungen und Thaten eines Volkes. Die Erklärung vielmehr der Totalität eines geistigen Lebens erfordert noch ein weiteres schöpferisches Princip, durch welches jenes substantielle erst seine dem Inhalte nach concrete, seiner Form nach bestimmte Entwicklung erhält. Umgekehrt, wie die Volksindividualität nach Einer Seite in der reinen Natur wurzelt, so zeugt sich der Volksgeist seine Natur, und das, was für die Gegenwart den nothwendigen Grund eines Volkslebens bildet, ist selbst sein, wie durch ursprüngliche Natur vorgebildeter, so durch Freiheit, seine ganze Geistigkeit, Verfassung, Kunst, Ge-

schichte angebildeter Charakter, seine zweite Natur oder der wieder zur Natur substantialisirte Geist, der so wieder Grund seiner selbst wird.

§. 16. Die Freiheit und der substantielle Geist.

Aber, wie in diesem letzten Punkte erhellt, so hat der Geist nicht blos an seiner Natur, sondern an sich selbst seine Substanz, die Seite seiner Nothwendigkeit, und zwar macht

1. für den einzelnen Geist seine ganze, ursprüngliche Individualität diese Substanz aus. Ueber diese kann er zwar im Denken, welches sein allgemeines, schlechthin individualitätsloses Leben ist, hinausgehen, ja in ihm und durch dasselbe seiner Individualität sich widersetzen, — ein Zeichen seiner formellen Freiheit. Diese aber als solche kann nicht der identische Typus seines Lebens werden, weil die Individualität sich immer von neuem geltend machen, somit sein Leben dann nur das Bild eines ewigen Schwankens darbieten wird. Es ist also die durch das Denken mit dem Allgemeinen, somit durch Freiheit vermittelte Rückkehr zu der nun wiedergeborenen Individualität, deren der subjective Geist im Unterschiede vom Thiere fähig ist.

2. Der subjective Geist hat aber seine geistige Substanz zunächst am besonderen Geiste, dem Volksgeiste, der Einheit in dem Leben einer Nationalität, zu welcher die Einzelnen als die aus ihr geborenen Glieder sich verhalten. Allein es ist wesentlich zu erkennen, daß der Volksgeist je höher er sich über das Naturleben erhebt, desto reicher das individuelle Princip aus sich entwickelt und zu einer, obwohl substantiellen Einheit lebendig sich regender, spielender Kräfte von Individuen wird, welche in jener Einheit ein unendlich mannigfaltiges, keineswegs allein aus dem Einen Nationalprincip erklärbares, sondern eigenthümliches Selbstleben mit freien Differenzen darstellen. Wenn die Glieder bloßer Naturvölker, weil in ihnen die Freiheit noch nicht erwacht ist, kaum einige individuelle Unterschiede zeigen, sondern immer nur dieselbe Widerholung der Gesichtsbildung, dieselbe Monotonie der geistigen Bestimmtheit darstellen, ähnlich den niederen Individuen, welche bloße Exemplare ihrer Species sind; so enthalten die gebildeten Nationalitäten bei aller Einheit eine

unendliche Mannigfaltigkeit von Persönlichkeiten, welche nur aus der Entwicklung sittlicher Selbstkraft begreiflich scheint.

3. Aber die Volksgeister, mit ihm die individuellen wurzeln in dem schlechthin allgemeinen Geiste, welcher als jene Totalität der absolute und zwar existirende ist, und in Kunst, Religion, Wissenschaft — denn diese gehören nicht dem Volsgeiste als ihrem Principe an — seine ideale Gegenwart, in der Weltgeschichte seine Evolution hat und sein Gericht über alle anderen Geister übt. In dieser Weltgeschichte, dem zweiten ideellen Schöpfungsprocesse, liegt das Mysterium von Nothwendigkeit und Freiheit, sie in ihrer allgemeinen Existenz betrachtet. Denn jene zeigt bei tieferem Einblick Eine systematische Entwicklung, deren lezter Zweck, die verschiedenen Potenzen des sittlicheu Geistes zu Einem wahrhaften Organismus zu verwirklichen, von Stufe zu Stufe sich immer mehr erreicht, so, daß kein Zwischenglied fehlt oder überflüssig wäre, jedes Volk vielmehr eine besondere Form seiner Verwirklichung, wie sie gerade für seine Zeit nothwendig war, in dem Kreise des Ganzen bildet. In diesem großartigen Gedichte scheint sich ein Abgrund aller Freiheit aufzuschließen, welcher Abgrund Gott als absolute Existenz ist. Es liegt am wenigsten im Sinne dieser Schrift, den nothwendigen, systematischen Zusammenhang, welcher die Weltgeschichte zum Weltgedichte macht, in dessen Erkenntniß die Philosophie einen ihrer höchsten Triumphe feiert, irgendwie abzuleugnen. Aber darum ist nicht alle Freiheit der bloße Schein eines im Grunde wirkenden Wesens. Auch jene absolute Nothwendigkeit, mit welcher Gott als absoluter Geist existirt, ist eine Nothwendigkeit in und durch die Freiheit. Das Verhältniß der Einzelnen zum allgemeinen Geiste ist nur das dreifache entweder der Indifferenz oder bewußter Einheit oder das der Productivität. Die große Masse, welche zu den höchsten allgemeinen Interessen selbstlos sich verhält, hat nur um so mehr den allgemeinen Geist als eine sie mit Nothwendigkeit bestimmende, aber ihnen selbst nicht offenbare Substanz, dagegen in den von den Bewegungen des Weltgeistes wenig berührten Sphären des Privatlebens eine durch äußere Nothwendigkeit begrenzte Willkühr. Die Classe der Gebildeten, welche das, was Jene nur als Glauben in sich tragen, zum mehr oder weniger klaren Bewußtseyn sich bringt, hat darin schon

den Anfang der Freiheit im allgemeinen Geiste, weil jenes Bewußtseyn ohne Abstraction unmöglich ist, aber nur den Anfang, weil sie mit jenem in einer substantiellen Einheit bleibt, in der sie jene Abstraction nicht bis zur reinen Negativität vollzieht. Immerhin aber kann bei wesentlicher Einheit des Individuums mit der Gegenwart Freiheit seines geistigen Lebens seyn, wenn diese Einheit eine vermittelte ist und das Subject in der Gegenwart selbst schon ein Werk der Freiheit erkennt. Im Geiste der productiven Organe aber muß, je tiefer und andauernder der Impuls ist, den sie geben, desto mehr im Lichte der Freiheit aufgehen die Nothwendigkeit, mit welcher sie schaffen. Diese Nothwendigkeit ist zwar die gedoppelte, theils die objective — denn zu dieser Zeit ist gerade dieses welthistorische Werk nothwendig und kann als eine Potenz in der systematischen Entwicklung des allgemeinen Geistes keine andere seyn — theils die subjective, indem der Geist schon auf ursprünglich plastische Weise in ihre Individualität das künftige Werk als Ahnung und Trieb legt. Allein bei allem Dem muß nicht schon die Entwicklung an sich, die beständige Neuschöpfung, welche der Proceß des allgemeinen Geistes ist, die Freiheit als den negativen Puls der Bewegung in sich schließen? Die ewige Sichselbstgleichheit, in deren Kreise die Natur sich bewegt, hat ihren Grund nur im Mangel der Freiheit, vermöge dessen das Individuum über seine Natur nie hinausstrebt, sondern darin befriedigt ruht. Gerade diejenigen, welche das an und für sich Nothwendige in der Weltgeschichte vollbringen, sind also vielmehr die freiesten. Den Act der Selbstbefreiung von der Autorität, der substantiellen Macht der Andern, haben sie am intensivsten in sich vollzogen und die Kühnheit gehabt, Alles auf den Gedanken zu stellen und einem Scepticismus zu huldigen, der um so unbedingter war, je energischer die Wirkung ihrer That ist, der aber selbst die formellste Freiheit des Ich ist; und nicht nur dieß, sondern, nachdem sie die Idee von dem Scheine und Beiwesen, in welchem das Bewußtseyn Anderer bei allem substantiellen Inhalte befangen bleibt, durch Abstraction gereinigt, sind sie so in das Centrum des Absoluten gedrungen nur, um mit einer jener Kühnheit gleichkommenden Langmuth und Geduld die im Centrum empfangene Anschauung

zum Werke auszuarbeiten, — und das Alles ist nächst dem Gotte ihre Freiheit und selbsteigene That.

Es dringt sich hier die Frage auf: Wenn auch die Freiheit eine Ingredienz ihres Producirens oder vielmehr dieses nichts als eine von der Freiheit durchdrungene Nothwendigkeit war, so konnten sie das Werk vollbringen, aber auch unterlassen, und dann unterblieb ein nothwendiges Moment in der Entwicklung des Geistes. Daß sie es unterlassen konnten, müssen wir (um einmal in dieser für die Freiheit wichtigsten Untersuchung etwas Bestimmtes festzusetzen und consequent zu seyn) zugeben, aber daß darum das an und für sich nothwendige Werk unterblieben wäre, ist eine andere Consequenz.

Es gibt eine gewisse Mikrologie in der Betrachtung der Evolution des absoluten Geistes, welche sich im Allgemeinen dadurch charakterisirt, daß sie das an und für sich Nothwendige und Allgemeine von dem empirisch Einzelnen und Zufälligen abhängig macht. Am miserabelsten erscheint jene Mikrologie in der Zurückführung großer Erfolge auf kleine Ursachen, unbedeutende Umstände. Wäre so das Unwesentlichste, Zufälligste gleich nothwendig mit den allgemeinen Thaten, so würde die Weltgeschichte zur elendesten Maschinerie. In der That aber ist es nur die eigene Geistlosigkeit, welche den unendlichen Geist an das Geistlose kettet. Große Individuen sind an solche Zufälligkeiten nicht gebunden, der in ihnen dringende Geist schafft sich seine Welt, er vernichtet Hindernisse, von welchen triviale Naturen sich schrecken lassen; durch das Mannigfaltigste kann er zum Sinnen gebracht werden. Aber selbst an dieses bestimmte Individuum nicht ist der absolute Geist gebunden. Nicht die einzelnen Individuen haben die an und für sich nothwendigen Epochen hervorgerufen, sondern der allgemeine Drang, der in sich nothwendige Geist hat jene Individuen geboren. Die Existenz der Individualität an sich schließt vielmehr die Zufälligkeit in sich. Dieser Satz, so erschreckend er dem Egoismus ist, so wahr ist er. Die entgegengesetzte Behauptung setzte alle Bedingungen ihres Werdens ins Unendliche rückwärts als nothwendig und ein Determinismus von der schlechtesten Art und jene Mikrologie von der erst genannten Weise wäre die Consequenz. Das Ich, dessen Begriff ewige Nothwendigkeit in sich schließt, ist der Geist, welcher ein Moment

des absoluten Geistes zu seiner innersten Persönlichkeit erhebt und als diese bethätigt. Dieses Ich setzt sich selbst mit freier Nothwendigkeit, gleichgültig ob als diese oder jene empirische Individualität. Ihre Erhabenheit aber über das Einzelne und Freiheit gegen dieses zeigt die allgemeine Substanz überall darin, daß sie jenes aus ihrem Grunde in einem gewissen Ueberflusse hervorgehen läßt. Nicht nur Individualitäten überhaupt, sondern auch hochbegabte quellen — dieß wird die ewig wahre Seite des Emanationssystems bleiben, welches am entschiedensten die Accidentalität des Einzelnen behauptet — aus dem Schooße des Göttlichen zu allen Zeiten in unbestimmbarer Emanation, und selbst manches Talent, das, in einem adäquateren Elemente aufgewachsen, Herrliches hätte schaffen können, geht nun in stiller Einfachheit unbemerkt, oft durch den tiefen Widerspruch seiner Innerlichkeit und seines Elements verkümmert zu Grunde.

Von hier aus eröffnet sich der Einblick in das freie und doch nothwendige Schaffen Gottes in seiner Existenz. Der absolute Geist ist schon von der Naturseite her, noch mehr durch seine Manifestation in der Geschichte als der Drang, sich anzuschauen; selbst in den weniger begeisteten Individuen ist darum, wenn ein neues Werk von allgemeiner Objectivität geschaffen oder ein neuer sittlicher, religiöser Weltzustand hervorgebracht werden soll, schon ein dunkles Sehnen und Verlangen nach seiner Anschauung oder eine geheime Unzufriedenheit mit der Gegenwart, welche die neue Geburt ankündigt. Jenes dunkle Verlangen und diese geheime Unzufriedenheit wird aber in den ideelleren Naturen, welche zugleich die Energie der Freiheit mitbringen, zur entschiedeneren Negation wie zum Triebe, die neue Position zu gestalten, und in verschiedenen, zuerst unvollkommenen Gestalten taucht das neue Selbstbewußtseyn oder die neue Lebensform auf. Einzelne sprechen endlich das klare Wort in das Chaos aus, oder stellen das Werk in seiner idealen, vollendeten Gestalt hin zum ewigen Genusse; aber dieß nur, weil sie durch die tiefste Negation, also die reinste Freiheit zur tiefsten Position gelangt sind, weil sie aufs entschiedenste vollbracht, was Andere schon versucht, was allgemeines Dringen des Geistes war und was er ohne sie hätte vollbringen müssen, wie nur diese Allgemeinheit ihres Werks seine Ewigkeit ist. In der Erinnerung bleiben meist nur diese vollend-

eten Selbstobjectivirungen des allgemeinen Geistes, während die verkümmerten Versuche, ohnedieß mit all dem Unwahren und Zufälligen, worin die Willkühr sich herumtreibt, in das Nichts der Vergessenheit zurücksinken. So steht das Ganze der Weltgeschichte wie in Einem Guße aus ewiger Nothwendigkeit geformt vor unseren Augen, aber auch jene Welt des Ringens und der halbgelungenen Versuche muß die Speculation vor Augen haben, um die unendliche Freiheit zu erkennen, mit welcher der absolute Geist nicht in mechanischer Nothwendigkeit, sondern gleichsam als ein Spiel lebendiger Kräfte das an und für sich Nothwendige wirkt.

Zusatz. Daß die Gegensätze des Determinismus und Indeterminismus einer Versöhnung bedürfen, hat man längst anerkannt, ohne daß ihre Versöhnung durch alle in Betracht kommende Momente durchgeführt worden wäre. Wesentlich um diesen Gegensatz und seine Versöhnung, drehen sich die antiken und modernen Tragödien; dasselbe Problem hat die verschiedenen Religionen namentlich die christliche und die gesammte Theologie von ihren ersten Zeiten an bis auf unsere Tage beschäftigt; dieß beweist die gleich große Schwierigkeit und Wichtigkeit dieses Problems, das indeß noch andere, erst später (§. 22. 38.) zu beleuchtende Seiten darbietet. Im Allgemeinen kann man sagen, daß die modernen Philosopheme, nachdem die Speculation von dem starren Begriffe der absoluten Substanz, hiemit dem Extreme einer abstracten, subject- und geistlosen Nothwendigkeit, dieser Anschauungsweise zurückgekommen ist, welche nur das erste Stadium des speculativen Bewußtseyns und seine frische Gegensätzlichkeit gegen die atomistische Betrachtungsweise des ungebildeten Denkens bezeichnet, die begriffsmäßige Vermittlung jener Gegensätze, die wahrhafte Erkenntniß der Freiheit in der Nothwendigkeit und umgekehrt erstreben. Hieher gehört die bekannte Lösung Kants §. 15. (vergl. auch seine Kritik der prakt. Vernunft) und die ganz analoge Schellings, welcher den Menschen in der ursprünglichen Schöpfung als ein unentschiedenes Wesen setzt, das aus dieser Unentschiedenheit heraus sich selbst entschieden und sich in einer bestimmten Gestalt ergriffen habe, wodurch seine ganze Geschichte, sogar die Art und Beschaffenheit seiner Corporisation

bestimmt worden seye. Obgleich dieß eine magische Vorstellung ist, welche zudem das Zusammenbestehen der Ordnung des Ganzen mit der Willkühr dadurch nicht im mindesten begreiflicher macht, daß sie die letztere an den Anfang der Welt setzt; so ist doch auch sie ein Beweis jenes von einem tieferen speculativen Bewußtseyn unzertrennlichen Bedürfnisses, die Freiheit und die Nothwendigkeit in der absoluten Idee als die Eine Bewegung zu erkennen. Fichte hat den richtigen, immanenten Weg eingeschlagen und besonders in seinen späteren Schriften Andeutungen gegeben, welche durch alle Momente weiter verfolgt zu werden verdient hätten, aber, wie es dem tieferen Speculativen zu ergehen pflegt, unbeachtet geblieben sind. Hegel hat die entgegengesetzten Behauptungen nur zerstreut, oft (vergl. z. B. s. Rechtsphil. §. 139.) nacheinander aufgestellt, ohne auf ihre Vermittlung näher einzugehen, obgleich die wahre Lösung dieses Problems und das, was Gans in seinem Vorworte zu Hegels Philosophie der Geschichte und Michelet in seiner Kritik der Kantischen Philosophie Treffendes in dieser Beziehung gesagt haben, ganz im Geiste des Hegelschen Systems gelegen ist. Wenn nun Schelling, um auf ihn zurückzukommen, ohngeachtet er jene intelligible That einer aus der Unbestimmtheit sich entscheidenden Freiheit selbst behauptet, dennoch, ganz in den Spinozismus zurückfallend, **in thesi** die Willkühr als etwas Undenkbares leugnet und die Versöhnung des Gegensatzes zwischen Determinismus und Indeterminismus in die, beiden Systemen gleich unbekannte höhere Nothwendigkeit setzt, welche gleich weit entfernt seye vom Zufalle, als Zwange oder äußerem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit seye; so ist nicht nur an das schon früher Gesagte zu erinnern, daß eine solche mit der Nothwendigkeit unmittelbar identische Freiheit auch den Thieren zukommt, die ja auch nicht mit Zwang, vielmehr aus ihrem Wesen heraus begehren, sondern es ist an der Zeit, Kants treffende Bemerkung in Erinnerung zu bringen. Denn dieser hat bereits diese, neuerdings wieder vielfach als die höhere, philosophische Anschauung aufgewärmte Ausflucht gekannt und abgefertigt, wenn er (in seiner Kritik der prakt. Vernunft 1795 pag. 171.) in Beziehung auf jenes Problem sagt: „Eine Ausflucht darin suchen, daß man

bloß die Art der Bestimmungsgründe einem comparativen Begriffe von Freiheit anpaßt (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt, so also die Handlungen der Menschen frei genannt werden können, weil es doch innere durch unsere eigene Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind) ist ein elender Nothbehelf, womit sich noch immer Einige hinhalten lassen, und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte." Ganz treffend! Freiheit und Nothwendigkeit sind sich entgegengesetzte Begriffe, diese ist das unmittelbare Leben in der Substanz, das Bestimmtwerden durch sie, jene die Negativität des Ich gegen seine Substanz, deren die Thierseele nicht fähig ist. Wenn dieß, so können sie aller Logik zu Folge nicht unmittelbar als identisch gesetzt werden, sondern zur Identität sich aufheben nur durch einen Proceß der Vermittlung, welcher der Proceß des allgemeinen Geistes, wie des Einzelnen ist und die im §. aufgezeigten 3 Momente enthält, die Substanz, den Bruch und die Rückkehr des Ich zu ihr. Dieses Dritte ist dann die wahrhafte Identität der Nothwendigkeit und Freiheit, aber als Resultat, welches die formale Freiheit in sich, nicht ausschließt. — Kaum anders, als aus einem absichtlichen Mißverständnisse oder aus absolutem Nichtverstehenkönnen aller speculativen Ideen könnte es erklärt werden, wollte man auch gegen die speculative Ansicht von der Freiheit den Einwand erheben, den man mit Recht gegen den Indeterminismus erhoben hat, daß durch denselben eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen eingeführt werde, ähnlich der zufälligen Abweichung der Atome Epicurs. Wir haben ausdrücklich die Vernunft als die substantielle Macht alles Einzelnen ausgesprochen und als den allgemeinen Drang gesetzt, der in Allen vor aller Selbstbestimmung lebt, und der Alles, was seinem Zwecke sich widersetzt, an dem Widerspruche zu Grunde richtet, in den es dadurch mit sich selbst kommt. Wer aber hätte wohl ein größeres Zutrauen zu der Allmacht der Einheit, derjenige, welcher auch von der leisesten

Abweichung aus ihrem Kreise ihren eigenen Untergang befürchtet, oder welcher glaubt, daß sie auch in den Differenzen als die freie Seele sich erhalten werde? Wem durchaus daran liegt, seinen abgezogenen Begriff vom Absoluten (weil er damit sein ganzes System aufgeben müßte) gegen die lebendige Anschauung desselben als einer Totalität von frei sich in der Substanz bewegenden Individuen festzuhalten, dem ist nicht zu helfen. Nur gestehe er dann, daß ihm die Idee des absoluten Geistes ein sinnloses Wort bleibt!

III. Abschnitt.

Das Gewissen.

Wir haben zuerst den natürlichen, substantiellen Geist, dann ihn als intellectuelle Freiheit betrachtet; aber an dieser trat uns zuletzt selbst wieder als ihr nothwendiger, in ihrer Productivität sich erhaltender Grund die geistige Substanz hervor. Hierin offenbart sich das ewige Ineins des Geistes und seiner Substanz, zu welchem sie geschaffen sind. Denn in ihrer Trennung sind beide falsch, weil das substantielle Gefühl für sich unentwickelt und dunkel, der Geist aber, obwohl nur er die adäquate Form der ethischen Wahrheit in sich trägt, doch losgerissen von dem ewigen Grunde, aus dem er existirt, auf dem Sprunge ist, die sittliche Wahrheit in falsches Raisonnement zu verflüchtigen und ihr Gegentheil zu wollen. Beide, der Geist und seine Substanz, deren ursprüngliche Selbstempfindung und ihre vermittelte Actualisirung als Denken und Wollen, sind daher durch ebenso ursprüngliche Bildung der Natur zur untrennbaren, ewig unauflöslichen Aufeinanderbeziehung zusammengeschlossen, damit der Geist den ewigen Reitz empfände, nur schaffender Wille seines mütterlichen, göttlichen Grundes zu seyn, und damit er auch in der Freiheit, zu der ihn die allgemeine Seele entlassen hat, nie schlechthin die Lebensquelle verlöre, aus der er stammt und in

deren harmonischem Gefühle er eines göttlichen Lebens fähig seyn sollte.

Dieses ursprüngliche Band ist das Gewissen. Es ist, wenn wir sein Wesen und seine Thätigkeit im Allgemeinen bezeichnen wollen, wohl jenes schon beschriebene unmittelbare Bewußtseyn der sittlichen Substanz, des als eine nothwendige Macht im Gefühle sich manifestirenden Genius, aber dieses Bewußtseyn als unwillkührliches, implicites Urtheil über den Geist selbst, sein vermitteltes Wissen und Wollen. Dieß implicite Urtheil ist wesentlich das Gewissen. Unter ihm verstehen wir nicht das bloße ursprüngliche Gefühl, wie es Grund des Geistes ist, sondern als Beziehung seiner und des Geistes, gleichsam als Selbstlauter, der sich über den Geist ausspricht und aus ihm sich in sich reflectirt. Den ursprünglichen Trieb objectivirt sich zuerst der Geist, dieß ist sein Hervorgang, worin er frei sich entfaltet, aber auch die Möglichkeit ist, von seiner Substanz sich zu trennen. Aber in dem Geiste selbst, nachdem er seine vermittelte Thätigkeit als explicites Wissen und als freies, beziehungsreiches Wollen einer mannigfaltigen Objectivität entfaltet, trit unwillkührlich ein und schlägt an ihm an das Gefühl seiner Substanz, der noch unentfalteten, in sich beschlossenen Einheit, aus der jene vermittelten Acte quellen; dieß Gefühl ist darin unwillkührliches Vergleichen seiner selbst und der freien Thätigkeit, ein Vergleichen, welches zugleich ein Selbstlauten des ursprünglichen Gefühls und ein hiedurch bestimmtes Reflectiren des Geistes über sich, aber darin der Grund ist, warum der Geist Eins von Beiden, entweder Wissen und Wollen seiner Substanz werden oder im härtesten, immer wieder sich aufdringenden Widerspruche mit seinem Innersten beharren muß.

Wie nun so das Gewissen seiner Thätigkeit nach das ursprüngliche Gefühl als Beziehung seiner und des Geistes ist; so erscheint es als dieselbe Identität beider auch seinem Werden nach, indem es nicht blos ein ursprüngliches, sondern auch ein durch den Geist gebildetes Gewissen gibt und letzteres die wahre Gestalt desselben ist. Denn der durch den Geist producirte Inhalt reflectirt sich wieder in den Grund der Seele; er verschwindet nicht; unwillkührlich trit er ja später wieder ein in das Bewußtseyn. Er muß also irgendwo fortleben, und zwar

im Grunde der Seele. Hier lebt er als das zwar angebildete, aber wieder zur Natur gewordene, unmittelbare Bewußtseyn der sittlichen Idee, was herauszuheben, durchaus wesentlich ist zur Würdigung des Gewissens dem Geiste gegenüber.

Nur dieses gebildete Gewissen, welches beides ist das ursprüngliche Bewußtseyn der sittlichen Substanz und der Geist oder besser der Geist und seine Welt als zurückgegangen in die Einfachheit der Empfindung, nur jenes ist so der sichere Leitstern des Individuums im Momente des concreten Wirkens. In diesem Verhältnisse des Gewissens zum Geiste lassen sich aber folgende drei Bestimmungen unterscheiden:

1. Die Productivität der sittlichen Wahrheit ist nicht das Gewissen, sondern allein die praktische Intelligenz, aber diese ist dieß nur als Produktivität der Substanz, als immer reinere Entfaltung jenes Gefühls, das wir ursprünglich von der göttlichen Idee im innersten Grunde des Gemüthes haben. Ebendarum muß, wie das wahre Resultat des vermittelten Denkprocesses das Gefühl der Uebereinstimmung seiner und des substantiellen Bewußtseyns, also Billigung, in sich schließt, so das entgegengesetzte Produkt eines der Substanz sich entfremdenden Denkens das Gefühl dieses seines Widerspruchs oder Mißbilligung zur Folge haben. In diesem letzteren Falle hat zwar das subjective Gefühl weder ein Recht, seine Empfindung für sich selbst zu bethätigen — denn obgleich substantiell entbehrt es doch der Objectivität und deren Form —, noch auch eigensinnig in seiner Innerlichkeit gegen den Geist und die That etwa zu beharren, — denn gehandelt muß werden, aus seiner Subjectivität muß Ich heraustreten. Handeln aber ist Objectivwerden des Subjects. Das Gewissen muß sich also objectiviren oder rechtfertigen vor dem Geiste oder der Intelligenz. Denn diese, obwohl sie sich verkehren kann, enthält doch allein die Möglichkeit, Identität des Inhalts der sittlichen Wahrheit und seiner adäquaten Form zu seyn, weil sie selbst Allgemeinheit und Objectivität auf ideelle Weise ist. Aber umgekehrt liegt in jener Nichtübereinstimmung des Denkens und des substantiellen Gefühls für jenes der subjective Reitz und die sittliche Aufgabe eines tieferen Gedankenprocesses und relativ der Berichtigung des noch dunklen, unmittelbaren Selbstbewußtseyns. Nur das so gewonnene Resultat des theoretischen

Bayerische Staatsbibliothek München

Processes ist in Einem sittliche Wahrheit und Gewißheit, individuelle Ueberzeugung, welche ein nothwendiges Element der individuellen Energie des Willens bildet. Aber in diesem Individuellwerden der sittlichen Wahrheit zur Herzenssache, welches das Gewissen ist, liegt auch dessen weitere Bestimmung,

2. der individuelle Impuls zur That zu seyn. Nur darin, daß der Geist in sich eine Entzweiung in Denken und Wollen ist, er somit vorerst rein objectiv und allgemein zur Sache sich verhält, dieses sein Denken sich wieder zum Object macht und dann erst in dasselbe seinen Willen legt, nur in dieser Trennung seiner in sich ist der Geist frei und unterschieden von dem plastischen, aber nothwendigen Wirken der Seele in bloßen Naturwesen. Eben darin aber liegt auch die Möglichkeit, daß Intelligenz und Wille sich schlechthin trennen und der Geist sich eine Bestimmung, welche seine Pflicht ist, entfremde. Hiegegen ist das unmittelbare Bewußtseyn der Substanz, weil darin Ich und seine Bestimmung identisch sich fühlen, wesentlich das subjective Sollen und darin die Bindung der Intelligenz und des Willens, ihr gemeinschaftliches Centrum. Indeß ist auch hier beizusetzen, daß die wahre Intelligenz, weil sie in ihrer Allgemeinheit auch das Einzelne und den concreten Fall bestimmt, in welchem das Allgemeine Bestimmung dieses Subjects ist, jenes unmittelbare Gefühl des Sollens selbst zeugt, umgekehrt, daß Individuen, in welchen das Gewissen die herrschende Norm wird, statt ewig nur als Grund zu wirken, weil das Gewissen der unmittelbare und totale Zusammenschluß des Subjects mit jeder, auch der unbedeutendsten Bestimmung im Gefühle, die That aber immer Negation bestimmter Verhältnisse in tieferen ist, — vor lauter Gewissenhaftigkeit nicht zum Handeln kommen.

3. Auch nach vollbrachter That kann die trennende Reflexion sie als eine blos objective, als ein bloßes Geschehen vom Ich abscheiden oder wenigstens in ihre verschiedenen Seiten zerlegen und nur Eine derselben als ihre Absicht anerkennen, kurz die Schuld ganz oder theilweise von sich wälzen. Auch hiegegen ist das substantielle Bewußtseyn als der unmittelbare Zusammenschluß seiner, der Substanz und der Objectivität unwillkührliche Imputation der Handlung, in dem Falle einer Unthat das Gefühl des Widerspruchs, in dem entgegengesetzten das entgegen-

gesetzte. Weil aber die wahrhafte Zurechnung eine Mannigfaltigkeit von objectiven und subjectiven Bestimmungen in Berechnung zu ziehen hat, hiemit ein Gedankenproceß ist, das substantielle Gefühl dagegen als das unmittelbare, gleichmäßige Bezogenseyn beider Seiten die Tendenz zur Uebertreibung ist, so kann auch hier dieß letztere nur als der subjective, aber nothwendige Reitz zu dem ersteren oder als dessen unverrückliche Basis gelten.

Zusatz. Da das Gewissen die Doppelnatur hat, ursprüngliches Bewußtseyn der Substanz und ein in die Unmittelbarkeit zurückgegangenes Resultat des Geistes zu seyn; so begreift sich hieraus der alte Streit, ob es ein natürlicher, moralischer Sinn (den man freilich materialistisch genug als eine besondere Qualität in der Seele sich vorgestellt hat) oder, wie Reinhard in seiner Moral lehrt, eine Wirkung der praktischen Vernunft seye. Mit dieser Verwirrung hängt die Ueberschätzung des Gewissens zusammen, indem man dem ursprünglichen Bewußtseyn Bestimmungen zuschrieb, die nur dem gebildeten zukommen. Selbst Hirscher in seiner Moral ist von dieser Ueberschätzung nicht frei zu sprechen, wenn er z. B. von seiner richtenden Function sagt „sie enthalte die Unterschiede, ob und wie weit der Wille sich der Wahrheit geeinigt habe oder nicht, im Besonderen, ob und wie weit derselbe die Wahrheit gesucht, diese als Norm seiner Richtung ergriffen, und in der Wirklichkeit vollzogen habe, Alles dieß sowohl im Ganzen, als im Einzelnen.“ Wahrlich! dieß sind Distinctionen, welche das unmittelbare Bewußtseyn für sich nicht macht; seine Natur ist im Gegentheile, das Subject, seine Thätigkeit und ihre Objectivität in Eine aber unbestimmte Beziehung zu setzen und hierin das Gegengewicht gegen den distinguirenden Verstand zu seyn. Gegen die analoge Fichte'sche Uebertreibung eines den concreten Fall absolut entscheidenden, ursprünglichen Gewissens als des reinen Bewußtseyns der Substanz bildet einen eigenthümlichen Contrast jene Stellung desselben im Systeme, vermöge welcher es als die abstracte Spitze der Moralität und als die auf dem Sprunge, ins Böse überzuschlagen, befindliche Subjectivität erscheint. Allein ist das Gewissen nur eine Form der Moralität? Wenn man zugibt,

Bayerische
Staatsbibliothek
München

daß es wie ein moralisches, so ein religiöses, politisches Gewissen gibt, so sind diese nur entwickelte und ausgebildete Formen des Einen ursprünglichen und das Gewissen selbst hat seinen Ort so wenig in der Moralität, als in der Lehre vom Staate, sondern vermöge seiner Ursprünglichkeit allein in der ethischen Anthropologie; zudem ist das Gewissen ein nothwendiges Moment des praktischen Geistes und eine immanente Form seines wahren Lebens, und man könnte z. B. von der praktischen Intelligenz, obgleich sie allein die Möglichkeit der reinen Form der sittlichen Wahrheit ist, wenn sie von dem substantiellen Gefühle sich losreißt, ebensogut sagen, daß sie auf dem Sprunge stehe, ins Böse überzuschlagen, als von dem Gewissen, wenn es für sich beharren und das Entscheidende seyn will.

III. Theil.

Die ethische Kosmologie.

In der ethischen Metaphysik ist das Sittliche erschienen in seinem reinen, noch ganz ideellen Wesen als das Gute und dieses war eine allgemeine Bestimmung alles Seyns, der schlechthinige Weltzweck. In der ethischen Anthropologie hat sich dieses Gute gezeigt als die reelle Natur des Menschen, als sein Trieb, seine Vernunft, sein Wille und Gewissen; aber weil der anthropologische Geist ein gedoppelter, sich widersprechender, nemlich theils der sinnliche, theils der intellectuelle Wille ist, so lag im Gewissen als der beide auf einander beziehenden Function schon das Gefühl der Schuld und der Trieb, den Widerspruch aufzuheben oder das Ideelle in die eigene Natur einzubilden und diese in der Idealität zu verklären. Die reinen Formen, durch welche der Geist dieß vollbringt, beschreibt dieser dritte Theil. Indem aber

Bayerische Staatsbibliothek München

der Geist das Gute seiner Natur einbildet, realisirt er es nothwendig in der ganzen tellurischen Leiblichkeit; denn theils ist jene der Zweck und die höchste Potenz der letzteren, theils ist das Gute die Substanz alles Seyns, dieser dritte Theil daher die Lehre vom Weltwerden der practischen Idee, ethische Kosmologie. Daß das Seelewerden der Idee in der menschlichen Natur zuletzt ihr Weltwerden ist, dieß wird sich besonders in der Spitze des ganzen Processes, dem höchsten Gute erweisen, das eben dieses Weltgewordenseyn der Idee ist.

Von Sittlichkeit kann nun erst die Rede seyn; denn weder ist das Gute, noch auch das natürliche Leben des Geistes schon das Sittliche, sondern jenes ist die bloße Substanz desselben, dieses nur sein Organ. Das Sittliche ist nur eine durch den Willen nach der Idee des Guten umgebildete Natur oder die organisirte Substanz des Willens. Darum entwickelt allein die ethische Kosmologie diejenigen reinen Formen der Sittlichkeit, welche auch in deren concreter Realisirung die herrschenden Grundbegriffe bleiben.

In ihnen reflectirt sich die allgemeine Substanz in die Subjectivitäten und deren Willen. Als diese Reflexion ist sie absoluter Geist. Die reinen Formen desselben, sofern er im Willen actuell ist, beschreibt also erst die ethische Kosmologie, welche aber als solche die zwei ersten Theile der reinen Ethik voraussetzt.

Aber dieses Werden der allgemeinen Substanz zum Geiste einer freien Welt ist selbst nur ein Proceß. Denn vorerst erhebt sich die allgemeine Substanz in das Selbstbewußtseyn der Einzelnen, aber ohne schon deren subjectiver Wille zu seyn, vielmehr nur in der absoluten Bestimmung, ihn sich zu unterwerfen — das Sittliche als absolute Norm. Diese Selbstobjectivirung aber zur schlechthinigen Norm vollbringt die Substanz nur, um als die immanente Seele dem Willen der Einzelnen einzuwohnen — das Sittliche im Elemente der Persönlichkeit. Allein erscheinend in diesem blos subjectiven Elemente ist die Substanz noch der Willkühr ausgesetzt; sie ist daher der Proceß, beides, jene an und für sich seyende Objectivität der Willen und ihre Beseelung, oder ein reales Verhältniß zu werden, welches zugleich in deren Subjectivität reflectirt ist, das h. Gut, die nun adäquate Form

der ethischen Substanz und darum der unmittelbare Uebergang in die concrete Ethik.

Anm. Pflicht, Tugend, höchstes Gut hat vornehmlich Schleiermacher als ethische Trias aufgestellt und so die Möglichkeit gesetzt, die reine Idee des sittlichen Geistes zu construiren. Nur sind die beiden ersten Begriffe selbst wieder bloße Species höherer Begriffe.

I. Abschnitt.

Das Sittliche als absolute Norm.

In der Vernunft gibt sich, wie die ethische Anthropologie gezeigt hat, die allgemeine Substanz alles Seyns, das Gute, ihr Selbstbewußtseyn. Aber dieselbe Wissenschaft hat erwiesen, daß das Gute an sich wohl das ganze natürliche Leben des Geistes, dieses in der Wahrheit seines Begriffs ist, daß aber dasselbe natürliche Leben in seinem Soseyn demselben zugleich widerspricht. Das Selbstbewußtwerden der allgemeinen Substanz schließt daher nothwendig die Thätigkeit in sich, sie als absolute Norm zu projiciren. Das Gute ist absolute Norm des Willens, heißt daher, der Wille hat, weil das Gute wohl das Ansich desselben annoch aber nicht sein Fürsich ist, die schlechthinige Bestimmung, es aus seinem Ansich in das Fürsich überzusetzen.

Damit ist das Gute noch nicht als bleibender Wille weder der Einzelnen, noch der Gesammtheit gesetzt; als bloße Norm kann es sich daher nur erst in einzelnen Handlungen realisiren, und nur diese sind der Inhalt des Sittlichen auf dieser Stufe. Mit der Formbestimmtheit des Guten also als der schlechthinigen Norm ist nothwendig eine Inhaltsbeschränktheit gegeben.

Aber eben deßwegen strebt der ethische Inhalt, sich eine adäquatere Form zuzubilden oder er ist die nothwendige Thätigkeit, die Formdifferenz seiner und der Subjectivität aufzuheben und dieß in dem Stufengange der drei Begriffe, des Gesetzes, der Pflicht und des Erlaubten.

Anm. Die Pflicht also ist nur eine mit dem Begriffe des Gesetzes und des Erlaubten gleichartige, einem höheren Begriffe subordinirte Species. Dieß hat Schleiermacher übersehen. Haben wir denn nicht in allen realen Verhältnissen der sittlichen Idee so gut Gesetze, als Pflichten? Aber freilich jene beiden Begriffe hat der große Mann desavouirt, — mit Unrecht, wie wir sogleich sehen werden. — Das ist bei genauer Analyse klar, daß jene drei Begriffe gleichartige Formen eines generischen sind; denn es ist ihnen, wie keinem anderen ethischen Begriffe, ausschließend dieß gemeinschaftlich, das Gute als schlechthinige Bestimmung seiner Form nach und als einzelne Handlung seinem Inhalte nach darzustellen. Und hier müssen wir wieder den Scharfsinn Schleiermachers anerkennen. Man hat früher insgemein im Begriffe der Pflicht ihre bloße Formbestimmtheit als Sollen hervorgehoben; Schleiermacher hat erkannt, daß sie einen eigenthümlichen Inhalt, das Sittliche nemlich als einzelne Handlung darstelle. Dieß ist ganz treffend. Wenn wir von Pflichten sprechen, so meinen wir immer nur Pflichten, etwas zu thun, der Inhalt ist die bloße Handlung; selbst wenn wir sagen, die Liebe ist Pflicht, so wollen wir genauer sagen, es ist deine Pflicht, solche Handlungen zu setzen, durch welche die Liebe in dir entsteht. Aber theils schreibt auch das Gesetz nur Handlungen vor, und ebenso ist das Erlaubte immer nur eine Handlung, theils hat Schleiermacher Unrecht, jene Formbestimmtheit des Pflichtbegriffs und des Gesetzes zu leugnen, vielmehr sind die frühere formelle und die Schleiermachersche Inhaltsbestimmung gleich wahr, so sehr, daß sich die letztere nur aus der ersteren deduciren läßt; denn nur deßwegen, weil der Wille durch die Pflicht als ein Sollen bestimmt wird, verhält er sich hiebei als ein blos einzelner. An Kants und Fichtes Moral, die auf den Begriff der Pflicht gegründet sind, kann man die Consequenzen desselben studiren. Der philosophische Geist zieht überall seine Consequenzen rein und streng. Das Sollen, sein Dualismus, aber auch der Idealismus, welcher, wie sich später zeigen wird, den Dualismus vernichtet, — Consequenzen, welche besonders Fichte gezogen hat, sind dem Pflichtbegriff nicht zufällig.

§. 18. Das Sittengesetz.

Das Gesetz überhaupt ist das Allgemeine eines Processes, das Sittengesetz daher das Allgemeine einer Reihe von Handlungen.

1. Das Gute soll, wie gezeigt, Welt werden durch den Willen. Dieß geschieht nur durch die Handlung. Sie ist die Verwirklichung einer Bestimmung des Willens in der Außenwelt. Die Außenwelt ist aber ein mannigfaltig Bestimmtes und der

Mensch als Glied derselben selbst eine unendlich bestimmte Einheit d. h. Individualität. Mit der Handlung also wird die unendliche Bestimmtheit, welche unendliche Verschiedenheit ist, sollicitirt. Damit trit der absolute Zufall ein.

2. Aber im Guten hat der Geist die absolute Nothwendigkeit. Aus jenem unendlich Mannigfaltigen hebt er daher das Allgemeine heraus und verkündigt es als Gesetz seiner und der Welt. Das Allgemeine ist aber die Einheit des Vielen. Hierin ist das Sittengesetz unterschieden vom Gesetz des Bösen. Man spricht von einem solchen. Aber es gibt kein solches. Die Einheit des Vielen in der Handlung ist das Sittengesetz selbst. Das Gesetz des Bösen kann also nur der pure Widerspruch seyn und als solcher offenbart sich zuletzt seine höchste Consequenz. Dieß ist aber kein Gesetz, vielmehr die Gesetzlosigkeit selbst.

3. Das Sittengesetz ist an sich nichts als die Vernunft, sofern sie Norm des Willens wird. Diese hat sich der Geist selbst projicirt. Das Gesetz ist seinem Werden nach Selbstgesetzgebung. Weil die Vernunft das Ansich der Empfindungen und Triebe, ihre wahre Einheit ist, sie aber für sich mit derselben, wie unter sich selbst im Widerspruche stehen, so muß ihre Collision und ihr zufälliges Spiel schlechterdings getilgt werden durch die Strenge einer ewigen Nothwendigkeit. Darum ist das erste Bewußtwerden des Gesetzes die ungeheuerste Härte gegen die individuellen Willen. Das Gesetz ist reine Nothwendigkeit, gegen welche die Willen bloße Accidenzien sind. Es ist zwar für sich noch nicht reell; dieß ist es erst durch die Willen; aber dieß Reellseyn nimmt es sich vorweg als Gesetztseyn durch sein bloßes Ansichseyn. Die Gesetze sind das Ewige, die unveränderlichen Mächte, welche die Welt der erscheinenden Willen regieren, und gegen welche diese nur die wesenlose Bedeutung haben, das gleichgültige Umsetzen der göttlichen, ewig sich selbst gleichen Mächte aus dem Ansich in die Erscheinung zu seyn. Nicht bestimmt sich das Gesetz weiter in der Erscheinung und haben etwa die Willen die Bedeutung, Entwicklungsmomente der Idee selbst zu seyn, womit die Persönlichkeit wesentlich würde, sondern in jenem wesenlosen Umsetzen der Gesetze bleiben diese sich gleich und nur ihr Organ nimmt das Zufällige auf sich, welches die veränderliche Erscheinung ausmacht. Wohl existirt das Ge-

setz nicht ohne die Willen, aber sie sind nicht reflectirte Organe desselben. Ihre subjective Intention ist ganz gleichgültig, oder zwischen beiden besteht nicht das Verhältniß des Sollens, sondern des Müßens. Furcht ist das Motiv, durch welches das reine Gesetz wirkt, und wo jene nicht hinreicht, den Willen der Nothwendigkeit zu unterwerfen, da trit der Zwang ein.

4. Es ist ein Großes um dieß Verhältniß. Das Spiel der blinden Willkühr, die Naturseele, vermag nur durch die Härte einer allgemeinen Nothwendigkeit gebrochen zu werden. Sie ist die unerläßliche Bedingung der Freiheit. Aber sie ist diese nicht selbst schon. Denn weil das Gesetz gleichgültig ist gegen die Reflexion in den subjectiven Willen, so ist es noch nicht wahres Daseyn des Sittlichen, denn dieses ist nicht ohne die Subjectivität. Für sie zu werden ist aber die immanente Nothwendigkeit des Gesetzes selbst, welche in seiner Genesis liegt. Die Natnr hat Gesetze. Der Geist ist sich selbst das Gesetz. Er ist die Subject-Objectivität, welche sich selbst im Gesetze projicirt hat. Er muß also nothwendig sein Selbst in ihm wieder erkennen und seinen Willen nicht blos als Accidenz, sondern als Attribut, als wesentliche Bestimmung des Gesetzes erfassen, — die Pflicht.

Coroll. Es ist daher begreiflich, daß in einem Volke, wo das Gesetz eine weltgeschichtliche Bedeutung gewann und der Grundtypus war, auf welchen sich seine ganze sittliche Welt baute, eine alle Individualität und Freiheit vernichtende Härte bei allem Mangel wahrer Sittlichkeit — denn das Gesetz vermag nur einzelne Handlungen hervorzubringen — herrschen mußte. Wer leugnet, daß dieß die nothwendigen Consequenzen des Gesetzes seyen, der hat schon einen sittlichen Zustand im Auge, in welchem das Gesetz als solches nicht mehr der Grundbegriff, vielmehr die Potenz eines tieferen ethischen Begriffs geworden ist.

§. 19. Die Pflicht.

Die Pflicht hat sich ergeben als das Gesetz, sofern es die Subjectivität des reinen Willens zu seiner wesentlichen Bestimmung hat. Analysiren wir diesen Begriff, so ist die Pflicht derselbe Inhalt, wie das Gesetz; sie ist das Allgemeine als das Identische

in einer Reihe von Handlungen. Nur die Form hat sich geändert. Die Pflicht ist wesentlich ein Sollen. Weil die Gesetze sich selbst durchsetzen und als eine im Nothfalle durch Zwang sich realisirende Nothwendigkeit existiren, so sind sie ebenso in der Natur, wie im Reiche des Geistes. Aber von Pflichten bloßer Naturwesen spricht man nicht, weil sie ein Sollen des Gesetzes sind. Die Pflicht will sich nur durch meinen freien Willen realisiren. Das Gute ist der Geist in seinem Ansich, seinem wahren Wesen. Als dieses soll der Geist es anerkennen und mit seiner Ueberzeugung es realisiren. Diese Beziehung auf den freien Willen des Subjects liegt von Grund aus im Begriffe der Pflicht. Die Substanz, welche sich im Gesetze objectivirt hat, fängt nun in der Pflicht an, Geist zu werden. Aber dieses Sollen ist ein unbedingtes. Das Gesetz war absolute Nothwendigkeit; ihm war es gleichgültig nicht nur, welche Empfindungen und Triebe, sondern auch welche Ueberzeugung das Subject hat; Furcht war sein Motiv und Zwang sein Mittel. Jene Nothwendigkeit wohnt auch der Pflicht ein; aber weil sie Sollen ist, so ist es ihr zwar gleichgültig, welche Triebe und Empfindungen das Subject habe, nicht aber, welche Ueberzeugung, in ihrer Allgemeinheit will sie vielmehr für das allgemeine Selbst seyn, das sie anerkennen, aber schlechthin gegen seine individuellen Triebe und Empfindungen realisiren soll. Dieß ist die Unbedingtheit des Sollens. Sie also schließt einen Dualismns in sich. Ist der Geist zur Strenge des Pflichtbewußtseyns gelangt, so ist das schöne, heroische Handeln aus dem individuellen Genius verschwunden und die Prosa eingetreten. Aber diese ist gegen das unmittelbare Begeistetseyn aus der Substanz der Fortschritt zur Freiheit, gegen den Eigendünkel des Verdienstlichen der Fortschritt zur Reinheit des Sittlichen.

2. Die Pflicht soll unbedingt erfüllt werden, haben wir so eben gesehen. Allein die Eine Pflicht geht nothwendig in eine Vielheit von Pflichten über, welche damit besondere sittliche Potenzen sind. Jede dieser besonderen Potenzen ist eine Pflicht, also unbedingt, jede aber ist als besondere ausschließend. Jede also will unbedingt vollzogen seyn und verbietet eben damit die Vollziehung der anderen, welche aber ebenso ihre eigene Vollziehung gebietet und die der ersteren verbietet.

Dieß ist die Collision der Pflichten. Die sittliche Forderung ist, daß in jedem Momente das ganze Gesetz, die ganze Pflicht oder eine Bestimmung derselben so erfüllt werde, daß die anderen Bestimmungen darin nicht negirt, vielmehr indirect mitgesetzt sind. Die Collision der Pflichten besteht aber darin, daß in einem bestimmten Zeitpunkte eine sittliche Bestimmung, welche ihre volle Wahrheit allein in der Einheit mit einer anderen hat, nur mit deren Negation erfüllt werden kann.

Diese Collisionen kann die Ethik nicht ignoriren; aber ihre Stelle finden sie nicht im Systeme der concreten Sittlichkeit, sondern nur in der reinen Ethik. Jenes ist wesentlich die Entfaltung eines tieferen Begriffs, als des Pflichtbegriffs, nemlich der Idee des ethischen Organismus, in welchem, weil in ihm jede besondere sittliche Potenz ein Selbstleben gewinnt, aber zugleich in der Continuität des Ganzen sich bewegt, und weil in ihm eine Vertheilung der Arbeit stattfindet, die Pflichtcollisionen wesentlich aufgehoben sind. Diese haben ihre volle reelle Existenz nur theils in dem, von dem organisirten Leben der Idee unterscheidbaren Zustande des Werdens, des Entstehens oder Vergehens, welcher jenem gegenüber ein Nochnichtgeeintseyn und ein Kampf der erst zur realen Versöhnung strebenden ethischen Mächte ist, theils in den, neben der in sich gegliederten Wirklichkeit herlaufenden, ausserordentlichen, aber auch gegen jene zufälligen und darum im concreten Systeme nicht in Betracht kommenden Verhältnissen, in welchen gleichfalls ein Spiel der entbundenen Potenzen möglich ist. Ihre ideelle Stelle, ihre vollständige Entwicklung im Systeme, können sie nur da haben, wo noch das ganze Sittliche unter eine atomistische Anschauung gestellt ist, und dieß ist eben der Gesichtspunkt des das Sittliche als ein bloßes Aggregat von Handlungen vorschreibenden Pflichtbegriffs, — ein Gesichtspunkt, auf dem wir jetzt stehen, und der sich deßwegen so sehr, als jener reale chaotische Zustand, in eine tiefere Idee aufheben wird, von welcher aus ein nothwendiger Organismus construirt werden kann.

Es fragt sich daher, wie sind jene Collisionen zu entscheiden? Soll gar nicht gehandelt werden? Das ist die Entscheidung des sittlichen Indifferentismus, welcher, um keine Pflicht zu verletzen, alle verletzt, um Niemandes Interesse wehe zu thun, keines fördert.

Es ist offenbar, daß daß Setzen einer Pflichthandlung und das Verletzen einer andern immerhin das Sittlichere und der Formel, das ganze Gesetz zu erfüllen, Adäquatere ist, als das Unterlassen beider, welches, wo gehandelt werden soll, ein Verletzen beider wäre. Allein abgesehen hievon, ist es oft die Noth des Moments, welche ein Handeln schlechthin gebietet.

Die allein richtige Entscheidung beruht auf der Wahrheit, daß es keine gleichberechtigten Pflichten gibt, sondern immer nur Collisionen von tiefer gegen minder berechtigte. Betrachtet man die Verhältnisse, welche jene Collisionen zeugen, genauer, so sind die collidirenden Pflichten theils um ihres Wesens an sich, theils um der concreten Umstände willen an Dignität sich ungleich und offenbar ist die tiefer berechtigte zu bethätigen gegen die andere. Diese zwar wird reell nicht erfüllt. Aber sie wird negirt in der tieferen. Jede tiefere aber enthält auf ideelle Weise oder an sich die abstractere, nicht aber umgekehrt. Darum ist die Erfüllung der ersteren an sich auch die der letztern; die Gesinnung des Subjects, welche dieser Handlung zu Grunde liegt, ist in Wahrheit eine das ganze Gesetz umfassende, und daß es nicht reell das ganze Gesetz erfüllt, nur die Schuld der objectiven Verhältnisse. Die entgegengesetzte Handlungsweise negirt in Wahrheit nicht nur Eine Pflicht, sondern das ganze und erfüllt nicht einmal die andere Pflicht als Pflicht auf sittliche Weise, weil sie den ideellen Grund negirt, in welchem diese letztere allein ihre Bewährung hat.

Beide Sätze daher: es gibt Collisionen und es gibt keine, sind gleich falsch. Jener; denn die wahrhafte Lösung ist, weil die tiefere Pflicht die abstractere in ihrer Idealität begreift, die Erfüllung des ganzen Gesetzes und nur jene ist in diesem Momente Pflicht. Dieser; denn die abstractere wird nur an sich gesetzt, nicht aber ihre Existenz, welche vielmehr negirt wird.

Betrachten wir die Pflichtencollision genauer, so hat sie einen immer tieferen Fortgang, je nachdem der Widerspruch die bloße Zeit oder die Handlung für sich oder die Substanz der Handlung betrifft.

a. Die oberflächlichsten Collisionen sind die des Sichzusammendrängens meherer Pflichten in Einen Zeitmoment, welcher, obgleich von beiden in Anspruch genommen, doch von der Bethät-

igung nur einer derselben ausgefüllt wird, so daß diese Bethätigung nicht in sich selbst oder auf directe Weise die Negation der anderen ist, wohl aber auf indirecte durch Unterlassung derselben. Indem in ihnen nicht das Subject, sondern die objectiven Umstände die Ursache sind, daß ein Object von sittlichem Werthe zu Grunde geht; so offenbart sich in ihnen nichts als die quantitative Unzulänglichkeit der Kraft des Einzelnen, überall hin empirisch die ganze Pflicht zu erfüllen, und nach dieser Seite ist die absolute Lösung derselben der organische Weltzustand durch Theilung der Arbeit und Zeit, ohne welche jener Collisionen eine Unzahl jeden Moment entstünde. So aber sind sie auf die ausserordentlichen Zufälle reducirt, und in diesen erhellt, daß zunächst die physische Möglichkeit entscheide, wo sie aber zu beiden vorliegt, die Entscheidung ihre Principien aus dem Folgenden nehme.

b. Die Collision der Handlung für sich ist nemlich gesetzt, wenn ein Pflichtact die directe Verletzung einer anderen Pflicht ist, so jedoch noch, daß der Grund dieser Verletzung nicht in der Substanz jener Handlung an sich liegt, vielmehr das Subject obwohl Urheber jener Verletzung, doch dieß nur ist unter den zufällig gegebenen Verhältnissen. Die Entzweiung betrifft also weder die Substanz, noch die bloße Zeit, sondern die Handlung für sich; sie ist in sich selbst Position einer Pflicht und Negation der entgegengesetzten in Einem. Auch diese Collisionen, in so zahlreichen Formen sie erscheinen, sind doch nur ausserordentliche Fälle, welche ausserhalb des sittlichen Organismus fallen, aber auch außerordentliche Gesinnung erfordern. Denn nur das reine Wesen der Pflicht, ihre Unbedingtheit, vermöge der sie die Idealität des individuellen Selbstes, seiner Begierde und sinnlich egoistischen Triebe in dem allgemeinen Ich verlangt, kann ihre eigenen Widersprüche lösen. Betrachten wir dieß genauer, so läßt sich das Sittliche auf dem atomistischen Standpunkt des Pflichtbegriffs nur eintheilen in Pflichten gegen sich und gegen Andere.

Da vorerst das Einzelleben in sich unterschiedene Momente seiner sittlichen Existenz hat, so muß die wahrhaft sittliche Bethätigung des einen jener Momente in sich auch die der anderen seyn, im Collisionsfalle aber dasjenige realisirt werden, welches wenigstens auf ideelle Weise in seiner Allgemeinheit das

abstractere, das Seyn des Individuums als bloßer Einzelheit in sich schließt. Kann somit das physische Leben nur auf Kosten der sittlichen Ehre gerettet werden, so verlangt der Idealismus der Pflicht aufs klarste die Hingabe des ersteren, um diese zu retten. Denn der Geist ist die Substanz des Leibes, sein Gelten daher — und dieß ist die wahre Ehre — der Zweck gegen das vegetative Daseyn, als ein für sich wesenloses Mittel. Die elende Ausflucht der Heucheley, man wolle das Leben retten, um nachher in reicher Pflichtthätigkeit jene Eine Pflichtverletzung zu ersetzen, spricht sich unmittelbar selbst das Urtheil; denn sie erkennt im Allgemeinen ein Princip an, das sie im einzelnen Falle nicht befolgt, und es ist darum schwer zu glauben, daß bei der Gesinnung, welche jener Collisionsentscheidung zu Grunde liegt, je auch nur Eine sittliche Thätigkeit zu Stande kommen werde. Indeß hängt der Grad der moralischen Verwerflichkeit einer solchen Entscheidung von der tieferen Substantialität der vernichteten ideellen Potenz, hier der Ehre, ab. Der Fall aber, wenn übermäßige ideelle Thätigkeit die physische Existenz frühe aufzehrte verlangt aus demselben Grunde die entgegengesetzte Entscheidung, weil Mäßigung sowohl jene als diese wahrhaft erhält, und in diesem Falle war Gonsalvi nicht zu loben, wohl aber kann keine Frage seyn, daß ein kurzes Leben ideeller Thätigkeit einem langen Vegetiren vorzuziehen ist, wenn nemlich nur zwischen beiden die Wahl vorliegt.

Das Subject steht aber auch in Beziehung zu anderen, es hat Pflichten gegen den Nächsten und diese sind Pflichten entweder der Liebe oder der Gerechtigkeit. Daß diese jenen vorgehen, ist eine gemeine Regel. Denn positive Einheit mit Anderen, welche die Rechte der Anderen negirt, ist Anziehung ohne angezogenes Object, sie ist Alles, nur nicht sittliche Liebe, unendliche Einheit mit dem Andern, weil die Verletzung seines Rechts seine Unendlichkeit, in welcher er Rechtsperson ist, vernichtet. Aber die Liebespflichten können unter sich selbst collidiren und zwar je nach der Mehrheit von Subjecten oder wieder nach der Differenz der Bestimmungen der Persönlichkeit. In dem ersten Falle, welcher ist der Nächste? Offenbar der nicht bloß durch das allgemeine Band der Menschheit, sondern durch ein anderes individuelles dem Ich geeinte, weil der auf den Letzteren sich beziehende

Pflichtact der concretere ist und den anderen enthält. Sonst sind Mensch und Mensch sich gleich. Reflexionen, welches der Würdigere sey, verschwinden gegen das Recht des Menschen an sich, und der Moment entscheidet. In dem anderen gelten die schon entwickelten Principien. Eine physische Wohlthätigkeit von immoralischen, dem Wohlthäter bewußten Folgen (denn bei Bestimmung der Verbindlichkeit kann nur hievon die Rede seyn), wäre der obige Widerspruch, das, was gegen das Ideelle nur Mittel ist, mit Vernichtung des Zwecks zu wollen.

Ihre reichhaltigste Quelle haben aber die Collisionen in der Vermittlung der Selbst- und Nächstenpflichten.

Hier kann vorerst die Pflicht der Erhaltung des Eigenthums in Collision kommen mit der Pflicht gegen das Leben des Anderen. Im geordneten Zustande nur vom Ueberflusse zu geben, ist das Recht, weil Jeder im allgemeinen Ganzen sein Fürsichseyn haben muß. Aber wenn das Leben des Andern nur durch einen Theil des unentbehrlich scheinenden Vermögens zu retten ist, so muß selbst dieses hingegeben werden; denn das Leben des Menschen, als Existenz der unendlichen Idee, hat einen unendlichen Werth und setzt alles Eigenthum als accidentell gegen sich; daher das Nothrecht. Sind beide im geordneten Gemeinleben, so hat der Rettende das Recht auf Ersatz aus dem Ganzen. Im anderen Falle bleibt dennoch jene Entscheidung. Aber hier fallen wir in einen offenbaren Cirkel? Wenn auch der Andere so denkt, so nimmt er das Unentbehrliche nicht an. Allerdings. Dieser Cirkel ist der Wetteifer schöner Seelen, sich brüderlich in ihr Eigenthum zu theilen und es sich abzukürzen, um das andere Leben zu retten. Und hiemit ist schon der Fall entschieden, Leben gegen Leben? oder wenn die Position des eigenen Lebens die directe Negation des andern ist? Setzen wir, es seyen in diesem Falle zwei Individuen, welche nicht blos durch das allgemeine Band der Menschheit geeint sind, sondern durch ein besonderes, individuelles oder objectives und zwar ein solches der sittlichen Dependenz, so ist es des Abhängigen Pflicht, sein Daseyn, das seinen substantiellen Grund in dem des Anderen hat, in diesem ideell zu setzen. Aber wenn nur Mensch gegen Mensch steht? Indem der Eine den Andern in den Grund stößt, um sein Leben zu retten, so hat sein natürlicher Selbstwille seinen allgemeinen

oder ideellen in demselben Momente vernichtet; im entgegengesetzten Falle hat er sich als allgemeinen Willen bethätigt und sein Leben wohl in den Grund gehen lassen, aber in den Grund des allgemeinen Willens, dessen bloßes Moment das Einzelleben ist, nicht aber umgekehrt. Setzet das Gegentheil als Princip auch nur des gewordenen Ganzen, — eine lebendige Sittlichkeit wäre nicht möglich, auch bei den leichtesten Collisionen würde der Eigenwille siegen, und eine feige Bürgerschaft, welche zu Opfern für das Ganze unfähig, jedem Eroberer feil wäre, den Staat bewohnen. Das Princip der Sittlichkeit ist in jenen außerordentlichen Collisionen, wie in dem reellen Ganzen ganz dasselbe, es ist hier, wie dort, der Impuls, nur daß es das eine Mal als reiner Idealismus erscheint, das andere Mal, im geordneten Organismus nemlich, das individuelle Wohl, obgleich auch hier ideell gesetzt seyn muß, aus dem Ganzen zurückempfangen wird. Jedes Einzelleben, das deine, wie das fremde, ist freilich ein gleich unendliches, aber dieß nur als die Realität des unendlichen Wollens, seiner Seele. Erhältst du dich mit Negation des Andern, so erhältst du ein bloß Endliches und vernichtest deine Unendlichkeit, im entgegengesetzen Fall setzst du ein Leben, nemlich das fremde, und dich auf ideelle, unendliche Weise, und dieß ist die ganze Pflicht. Allein wir scheinen auch hier jedenfalls in Widersprüche uns zu verwickeln? Entscheiden wir für die Selbstsucht oder die Nächstenpflicht, so gehen in beiden Fällen bei gleicher Maxime beide zu Grunde. Allerdings im ersten. Denn dieser wäre der Kampf directer wechselseitiger Vernichtung, das häßliche Schauspiel zweier in Todesfurcht ringender Naturwillen. Aber im anderen Falle gibt sich entweder das Eine zuerst Preis und der Andere ist für sich, oder sie gehen beide zu Grunde, so ist ihr Untergang der Triumph der Pflicht, die Darstellung des Geistes im Siege über die Natur und deren Willen.

Collidirt endlich die eigene Moralität mit der Pflicht, fremdes Leben zu retten, so ist die entgegengesetzte Entscheidung nothwendig um desselben Princips willen (vergl. indeß über die Klugheit §. 34.)

c. Hat zuerst die eine Pflicht die andere nur äusserlich d. h. in der Zeit ausgeschlossen, so war sodann ihre Bethätigung in sich selbst die Negation der andern, aber dieß immerhin nur in der durch äußere, zufällige Verhältnisse nothwendig gesetzten

Handlung. Der tiefste Widerspruch der Pflicht ist aber die Entzweiung der allgemeinen Substanz selbst, welche als das Innere, Eine allen besonderen Pflichten zu Grunde liegt. Im zweiten Falle war die substantielle Gesinnung nicht wahrhaft in sich selbst gebrochen; diese Gesinnung war an sich nicht gegen die andere Pflicht; unter anderen Verhältnissen hätte das Subject auch diese respectirt. Entzweit sich aber die allgemeine Substanz in sich selbst, so setzt sie besondere Bestimmungen in sich, von welchen die eine die Negation der anderen, in deren Einheit sie allein wahr ist, zu ihrer immanenten Bestimmung, ihrem bleibenden Pathos hat. Es können dieß gleichfalls nicht sittliche Verhältnisse seyn, wie die concrete Ethik sie beschreibt, es sind vornehmlich weltgeschichtliche Collisionen, welche aus einem schon vorhandenen, aber in sich zerfallenden Weltzustande als dessen Krisen hervorgehen und den Proceß des Werdens eines neuen, freieren Ganzen bilden. In ihnen entzweit sich die innerste allgemeine Seele des Sittlichen selbst. Zwei Mächte stehen einander gegenüber, die Macht erwachender Freiheit, aber annoch unwahr, mit wesentlich zerstörender Tendenz einer- und anderer-Seits die Macht der Vergangenheit, geist- und rechtlos zwar gegen das aufstrebende Licht, aber gegen die reine Negativität, welche sein Werden ist, mit Recht festhaltend die Bande der von der Auflösung angefressenen Gegenwart. Sofern hier überhaupt von Freiheit die Rede seyn kann (§. 17.), welcher Macht sich anzuschließen ist die Pflicht des Subjects? Für den Geist, in dem einmal der Zwiespalt begonnen, kann hier keine Frage seyn. Denn obgleich die negative Macht annoch mit der Einseitigkeit behaftet, und schon ein neues substantielles Leben zu zeugen, unfähig ist, so ist doch sie der nothwendige Durchgangspunkt hiezu, und das werdende Princip der Zukunft. Wer also sie zu seinem Pathos macht, vollführt das ganze Sittliche, während die Sujets der Gegenwart an hohlen Formen hängen, die der Geist verlassen und die vollends zu zerbrechen sein Gang ist. Weil aber die freie Macht, obgleich an sich das absolut Berechtigte, doch zunächst einseitig auftrit, so übernehmen die Träger derselben die relative Schuld und das Gericht, welches die herrschende Macht über sie verhängt.

3. Wir haben die Pflicht zuerst im Allgemeinen betrachtet;

hier war ihr Imperativ kategorisch und unbedingt. Uebergehend zu den besonderen Pflichten entstand uns ihre Collision unter sich, die aber der Idealismus der ihnen als Allgemeinheiten einwohnenden Unbedingtheit noch zu lösen im Stande war. Aber die besondere Pflicht für sich betrachtet, so ist sie das Identische einer Reihe von Handlungen, die als einzelne unendlich bestimmt sind. Das unendlich Bestimmte aber ist als solches keiner allgemeinen Bestimmung mehr fähig. Nur das Allgemeine aber ist das Nothwendige, welches jede andere Möglichkeit ausschließt. Der Pflichtbegriff also, indem er das schlechthin Einzelne bestimmt, hört auf zu seyn, was er ursprünglich war, unbedingter Imperativ; das Einzelne läßt eine Mehrheit von Handlungen zu, zwischen welchen die von der Pflicht verschmähte Neigung, nicht mehr das allgemeine Selbst, sondern der individuelle Genius entscheidet — der Probabilismus der Pflicht.

Der Probabilismus der Pflicht ist daher keine leere Sophisterei, er ist die Dialectik des Pflichtbegriffs selbst. Jene wird er nur, wenn er bis zur Verflüchtigung des Substantiellen fortgeht. Der Pflichtbegriff hat zwei Seiten, eine substantielle und eine subjective. Beide sind zu vermitteln. Darum handelt es sich. Die subjectlose Pflicht würde in allgemeine Erstarrung, die substanzlose Subjectivität in pure Willkühr endigen.

Das Substantielle ist das, was durch sich begriffen wird und keines Anderen zu seiner Existenz bedarf. Dieß ist nichts als das Allgemeine. Denn dieses wird schlechthin aus sich begriffen und bedarf zu seiner Existenz keines Anderen. Es ist darum das absolut Seyende in allem Anderen und das durch alles Willkührliche und Zufällige Durchgreifende. Dem Reiche der allgemeinen Gesetze wohnt daher ewige Nothwendigkeit in dem substantiellen Sinne ein, daß es durch den Zufall hindurchgreift und das Reich des Probabilismus bewältigt.

Dasjenige dagegen, was durch ein Anderes begriffen wird, ist das Accidentelle. Es ist das schlechthin Einzelne, das unendlich durch Anderes vermittelt, darum ohne allgemeine, nothwendige Bestimmung ist. Hier gilt nur ein Ueberwiegen von Gründen und die absolute Bestimmung der Pflicht wird zum Grade der Ueberzeugung. Weil aber die Substanz das Wesen des Accidenz ist, so bleibt die Sphäre des Zufälligen gehalten von der

unwankenden Nothwendigkeit. Dieß zeigt sich bestimmter in der Lehre vom Erlaubten; denn in diesen Begriff ist die Pflicht bereits übergegangen.

Coroll. Etwas Anderes ist der Probabilismus der Pflicht und die Collision der Pflichten unter sich. Die Pflichten selbst sind besondere, also selbst allgemeine Potenzen; das Allgemeine aber ist nothwendig; hier muß also eine absolute Entscheidung möglich seyn. Dagegen wenn die besondere Pflicht selbst bis auf das ganz Einzelne und Individuelle, das sie in ihrer Allgemeinheit umschließt, verfolgt wird, so ist hier nothwendig eine Mehrheit von Entscheidungen möglich und dieß ist der Probablismus der Pflicht, bei welchem aber das Umgrenztsein des Individuellen durch das Allgemeine, wie sich sogleich genauer zeigen wird, nicht vergessen werden darf. Es ist daher fälschlich die Sophisterei, welche die Collision von Pflichten in ein Nichts auflößt und die bloße εποχη zum Resultate hat, neuerdings für Dialektik ausgegeben worden. Eine solche Sophisterei kann nur auf dem logischen Irrthume beruhen, welcher dem Zwecke das Mittel, der Totalität das Moment, der Substanz das Accidenz dem Werthe nach gleich stellt, statt zu erkennen, daß das Mittel gegen den Zweck, das Accidenz gegen die Substanz ein Wesenloses, in sittlicher Beziehung Schlechtes und absolut Verwerfliches, die Substanz aber und der Zweck das Wesen des Mittels und des Accidenz und gegen sie das allein Seyende und absolut Berechtigte sind. Eine solche logische Verwechslung wäre consequenter Weise die völlige Vernichtung des ideellen Pulses auch der ganz collisionslosen Sittlichkeit, deren wahrhaft moralische Gesinnung darin besteht, daß das Subject das Moment schlechthin nur im Ganzen will und dieses als Idealismus des ersteren im Herzen trägt. Wahrheit und Sittlichkeit zeigen sich hier in engem Bunde. Und dieß kann man in diesem Punkte bei Fichte sehen. Seine Entscheidungen verdienen das Lob sittlicher Reinheit, eines Idealismus der Pflicht freilich, von dessen Größe das Leben dieses Mannes zeugt. — Wenn schon geschichtlich die Collisionen der sittlichen Potenzen wesentlich das Werden des sittlichen Organismus sind, so erhellt, daß auch das System des letzteren jene nicht in sich aufnehmen kann. Die Zerstreuung kasuistischer Fragen in jenem hat nicht nur eine widerliche Verzerrung des Systems

zur Folge, sondern beweist auch, daß die Begriffe selbst nicht als organische Potenzen construirt sind; denn dann wäre ihnen der Idealismus ursprünglich immanent, und käme nicht erst hintendrein als Widerspruch.

§. 20. Das Erlaubte.

An der Pflicht trat, indem sie in das Besondere und Concrete überging, die Subjectivität hervor. Diese erschien zunächst als der Mangel und war auf das Substantielle zu verweisen. Aber indem die Pflicht eine Mannigfaltigkeit der concreten Seiten und Beziehungen annimmt, setzt sie damit selbst die Wahl und geht in die ihr entgegengesetzte Kategorie des Erlaubten über. Das Erlaubte ist die im Gesetze oder der Pflicht liegende Möglichkeit, von mehreren, freien Handlungen — denn hier handelt es sich aufs bestimmteste von Handlnngen — ebenso die eine, wie die andere zu wählen; es ist das Wesen des Sittlichen selbst, nicht schlechthin zu bestimmen. Aber dieß kann nicht der vollständige Begriff des Erlaubten seyn. In der Pflicht hat sich als Wesen der sittlichen Idee gezeigt, schlechthin zu bestimmen; ebenso, da hier nur von freien Handlungen die Rede seyn kann, nicht von Acten der bloßen Natur am Geiste, so ist der Begriff der Handlung als freier, daß sie auch unter dem Gesetze der Freiheit, hiemit der sittlichen Idee steht. Das Erlaubte ist also seinem vollständigen Begriffe nach beides, es ist das Gesetz, sofern es in seiner Allgemeinheit die Weite ist, zwar das concrete Wollen schlechthin zu umschließen, aber zugleich innerhalb ihrer frei in sich gewähren zu lassen und die Möglichkeit verschiedener Acte zu seyn.

Dieß ist die Kategorie des Maaßes. Wir haben bereits (§. 4.) das Gute an sich als Maaß erkannt und von welcher Wichtigkeit diese Begriffsbestimmung seye, zeigt sich schon hier, wo es sich von dem Bestimmtwerden der concreten Subjectivität durch das An- und Fürsichseyende handelt. Das Gesetz, je weiter herab in das Concrete es aus seiner Allgemeinheit steigt, desto mehr erscheint seine Allgemeinheit in der Form des Maaßes. Schon der Probabilismus nimmt die Quantität in das Sittliche als Grad der Ueberzeugung auf. Im Erlaubten erscheint das Quantitative an der Pflicht selbst. Das Erlaubte ist das Maaß

des Sittlichen als eine über das Einzelne übergreifende Einheit, die wesentlich eine gewisse Grenze setzt, so daß über diese Grenze hinaus die Pflicht z. B. der Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Sparsamkeit, Wohlthätigkeit u. s. w. überschritten, dieses Ueberschreiten also von ihr schlechthin verboten, innerhalb dieser Grenze aber ein Mehr oder Weniger möglich ist. Wie nun die einzelnen Handlungen zugleich bestimmt und nicht bestimmt sind, zeigt sich. Nemlich gegen jenes Mehr oder Weniger ist die allgemeine Einheit als Maaß innerhalb ihrer Grenze gleichgültig, ihre Qualität als sittlicher Bestimmung wird durch dasselbe nicht verändert, aus einem pflichtmäßigen Handeln wird das Thun kein pflichtwidriges, aus dem mäßigen kein unmäßiges, wenn jemand sich einen weiteren Genuß erlaubt, aus dem wohlthätigen kein verschwenderisches, wenn er einige weitere Acte der Unterstützung ausübt, aus dem gerechten kein ungerechtes, wenn er ein Paar Stunden weiter als Strafe verfügt, aus dem versöhnlichen kein unversöhnliches, wenn er sich diese Verletzung nicht gefallen läßt und so fort in allen sittlichen Begriffen. So schlechthin bestimmt die Pflicht nicht, es gibt nicht blos einzelne Momente einer Handlung (wie die Mittel, die auch das Indifferente an sich haben), sondern ganze Acte, die weder geboten noch verboten, die erlaubt oder (denn beide Begriffe sind in Wahrheit nicht unterschieden) sittlich-gleichgültig sind, gegen welche das Sittliche selbst das Indifferente, die allgemeine Einheit das in sich Sichere ist. Aber immerhin bleibt insofern das Gesetz auch im Einzelnen die bestimmende Einheit, als sie grenzbestimmendes Maaß ist, als alles Einzelne sittlich ist, nur wenn es von dem Geiste in der Anschauung der Totalität von Handlungen gleicher Art vollbracht wird, deren Quantum durch das Maaß gesetzt ist, und weiter insofern die Idee, wenn einmal solche indifferente Handlungen begangen werden, immerhin, wenn auch nicht das Daß, doch das Wie derselben bestimmt. Nicht für sich isolirt ausser allem sittlichen Zusammenhang stehen die erlaubten Handlungen; vielmehr ist nur die Totalanschauung des gesammten Zustandes und der betreffenden Verhältnisse der Individualität das Erlaubende; in dieser Totalanschauung, die Jeder haben muß, um sittlich das Indifferente zu wollen, erscheinen die Handlungen als mögliche Momente.

Das Gesetz spricht: Du mußt! die Pflicht: du sollst! das Erlaubte: du darfst! dieß ist die Triplicität des Sittlichen als objectiver Norm. In diesem Fortgange ist es in seiner Objectivität, welche erhalten bleibt, der immer tiefere Entschluß zur Subjectivität. In seiner letzten Potenz wird es aber Geist. Dieser ist das an und für sich seyende Wesen, die Allgemeinheit, welche Bestimmen des Einzelnen, aber gegen dieses zugleich frei in sich ist, und den individuellen Genius innerhalb ihrer gewähren läßt. Nur, wo die Sittlichkeit eine Sphäre des Erlaubten in sich schließt, ist freie Allgemeinheit des Wollens möglich, welche obgleich das Einzelne bestimmend doch es nicht abstract setzt, sondern ungebunden darüber schwebt, — die Liberalität gegen die äussere Pflicht, welche aber selbst in sie übergeht. Die höheren Gestaltungen der Sittlichkeit, in welchen am wenigsten der dürre Begriff der Pflicht, diese Entgegensetzung des an sich Nothwendigen und der Subjectivität herrscht, deren Schönheit vielmehr nur in der fließenden Identität beider besteht, die sittlich schöne Grazie, deren Hoheit ihre Nachläßigkeit ist, der gesellige Humor, wie überhaupt das Sittliche als Geist können ohne den Begriff des Erlaubten nicht verstanden werden. In jenen verschwindet das ängstliche Bemessen nach der Regel der Pflicht, die Idee entläßt sich frei und bleibt doch gehalten im Maaße, der Seele des Ganzen.

Zusatz. Es war allerdings falsch, ganze Sphären des Sittlichen unter den Begriff des Erlaubten zu stellen. Man glaubte liberal zu seyn, wenn man unter diesem Titel der schönen Sittlichkeit einen Freibrief ausstellte. Aber dieß ist die Liberalität der Roheit, welche nicht erkennt, daß in jener vielmehr die vollendete Form aller Sittlichkeit liegt, sie also vielmehr zur höchsten Bestimmung gehört. Nur gegen solche unrichtige Fassungen des Begriffs vom Erlaubten gilt der Einwand, er setze Handlungen der Freiheit und diese doch ausserhalb des Gesetzes der Freiheit, welches nur deren eigenes Wesen sey. Das Erlaubte fällt innerhalb des Gesetzes und ist von diesem bestimmt d. h. begrenzt. Das Gesetz selbst ist diese Quantität. Eben darum trifft auch der Einwand, daß alle Sicherheit der Moral untergraben seye, wenn auch nur Eine erlaubte oder sittlich

indifferente Handlung statuirt werde, auch dieser Einwand trifft unseren Begriff nicht, wohl aber die Sicherheit des Begriffs vom Sittlichen, aus welchem er selbst fließt, und welcher in seiner Abstraction nur durch die Aengstlichkeit sich halten kann, mit der er Alles unter seine todte Formel zwingt, aber von jeder Abweichung den Tod seines Lebens befürchtet. — Der Begriff des Erlaubten bewegt sich im Bagatell, pecatillum; denn er versirt im Einzelnsten; aber dieses Bagatell ist die unendliche Freiheit des Subjects.

II. Abschnitt.

Das Sittliche im Elemente der Persönlichkeit.

Die sittliche Idee war in ihrer Objectivität durch die Stadien des Müssens, Sollens und Dürfens der immer tiefere Fortgang zur Subjectivität, und nichts als die Vollendung dieses Processes ist das Sittliche im Elemente der Persönlichkeit, ein Sichdurchdringen der Objectivität und Subjectivität, worin das Subject in der objectiven Idee nur seinen eigenen Willen bethätigt.

Aber in dieser Vollendung seines bisherigen Processes trit das Sittliche in eine qualitativ andere Potenz ein. Wenn gleich auch an der Objectivität der sittlichen Norm die Subjectivität hervortrat, so waren doch in allen Formen derselben beide noch als verschiedene, nicht als sich durchdringende Identität. Das Müssen war die absolute Zufälligkeit der Subjectivität gegen die sittliche Norm, das Sollen zwar die Wesentlichkeit des Willens für sie, aber als Negation der individuellen Neigung und Triebe, selbst das Dürfen ließ zwar dieser individuellen Neigung eine Sphäre, aber nur eine von der Norm begrenzte; das Erlaubte gehört noch selber der Objectivität des Sittlichen an, in ihm bestimmt das Gesetz der ihm fremden

Subjectivität gegenüber, was sie thun dürfe, das Gesetz ist das Erlaubende und das, welchem etwas erlaubt wird, ist ein Anderes; beide Seiten fallen also aussereinander und die Subjectivität trit an der Objectivität des Sittlichen nur hervor. Das sich völlige Durchdringen beider im Elemente der Einzelheit, so daß die Gegensätze aufgehoben, namentlich die in der Pflicht negativ gesetzten individuellen Triebe vom Sittlichen beseelt werden, ist dagegen das Wesen der Tugend.

Aber dieser Fortgang geschieht nicht unmittelbar. Die Tugend ist das Geist=, das Subjectwerden der sittlichen Substanz. Der Geist aber ist nicht unmittelbar; nur die Natur lebt unmittelbar in der Substanz und beharrt einfach in ihr; darum ist in ihr die Substanz nur als Seele. Der Geist ist dieß nur durch den Gegensatz. Diesen Gegensatz hat aber bereits die Substanz selbst ponirt. Denn das Sittliche hat sich als ein Kreis von absoluten Bestimmungen der Willkühr entgegengesetzt; in seiner strengen Hoheit, eine kleine Sphäre ausgenommen, will es unbedingte Unterwerfung, ohne das Belieben des Subjects in Anschlag zu bringen. Gegen diese Unterwerfung sträubt sich die Subjectivität. Oder in dem Gegensatz des Sittlichen und der individuellen Willkühr, welchen das Gesetz selbst setzt, beharrt das Subject und im Gefühle der Berechtigung des individuellen Wollens, welches die Objectivität nur bestimmen will, erfaßt es vielmehr und nun erst sein individuelles Selbst in jenem Gegensatze zum An= und=für sich und fixirt sich in sich gegen dasselbe — das subjective Böse. Aber in dieser Spannung des Gegensatzes erfährt vielmehr das Subject das Sittliche als sein eigenstes Wesen und es entsteht die Nothwendigkeit seiner Aufhebung durch das Subject — die Ascese. Geht aus dieser das Subject zur, nun frei gesetzten Einheit mit der Objectivität des Sittlichen als seiner Seele zurück, so entsteht die Tugend.

I. Kap. Das subjective Böse.

Das subjective Böse ist das Böse, wie es einem objectiven Kreise von Gesetzen und Pflichten gegenüber in der concreten, anthropologischen Natur des Geistes als Verkehrung beider durch die Freiheit erscheint. Das metaphysische Böse ist das Böse an sich,

das radicale es als Naturbestimmtheit, das subjective es als freie That. Dieses ist das sich in sich frei erfassende und concentrirende Selbst und darum von der höchsten Intensität.

Soll aber das Böse in dieser vertieften Gestalt erscheinen, so muß zuvor irgendwie das Bewußtseyn des Sittlichen als eines Kreises von an und für sich seyenden Bestimmungen sich entwickelt haben. Das subjective Böse ist, wie gesagt, in Einem die diesen Kreis von objectiven Gesetzen, Pflichten und darin die eigene, concrete Natur verkehrende Freiheit. Es kann von ihm im eigentlichen Sinne gar nicht die Rede seyn, solange nicht die Substanz als eine solche Welt sich objectivirt und entwickelt hat. Völker, welche noch nicht zu jener objectiven Gedankenwelt gekommen, stehen eben darum noch auf der Stufe des Naturbösen, das Böse hat noch nicht die raffinirte Gestalt eines Alles negirenden Eigenwillens und sowenig, als das Sittliche bei ihnen eine entwickelte, reiche Welt von objectiven Potenzen ist, jene Mannigfaltigkeit von Formen, die sich nun ergeben wird. Anderer Seits ist diese Selbstobjectivirung der sittlichen Idee zu geltenden Potenzen, wie die Möglichkeit, so das sollicitirende Princip des subjectiven Bösen. Es ist ein tiefsinniger Gedanke, daß der alte Bund, in welchem das Gesetz herrschte, eben darum im eigentlichen Sinne die Zeit der Herrschaft der Sünde seyn mußte. So aber trit, auch nachdem der absolute Geist sich die Welt der Sittlichkeit als die seine gegründet, weil doch eine Seite seiner Existenz das an und für sich Nothwendige als seine Objectivität ist, dieses dem Subjecte, solange es — was am Anfange seyn muß — sich noch nicht in jenem erkannt hat, relativ als eine Gewalt entgegen, gegen welche als ihre Negation die Freiheit sich sträubt und fixirt.

2. Das Böse erst als subjectives ist die Schuld des Willens. Das radicale Böse ist die Unschuld des Geistes (§. 8.) und wird zur Schuld erst durch den freien Act der Einwilligung.

a. Die Schuld, dem Inhalte ihres Begriffs nach, ist die Verbindlichkeit, der verletzten Pflicht Genugthuung zu leisten. Der Begriff des Schuldig noch abgesehen von ihm als Prädicat einer Unthat ist mit dem des Sollens, welcher in dem Verhältniß der Pflicht zum subjectiven Willen als seines Wesens liegt, identisch, und „du bist schuldig, diese Pflicht zu erfüllen“

darum dasselbe, wie „du sollst sie erfüllen". Aber eben weil die Pflicht das objectivirte Wesen des Willens ist, so ist die Verletzung der Pflicht nur eine solche des subjectiven Willens, nicht der Pflicht selbst, die vielmehr als das an und für sich seyende Wesen in unverletzlicher Majestät dasteht und auf göttliche über alle Willkühr schlechthin erhabene Autorität und Objectivität Anspruch macht (§. 19). Als dieß erscheint die Pflicht nur, wenn die Pflichtverletzung gesetzt wird als das, was sie an sich ist, als bloße Negation des verletzenden Subjects selbst, wenn sie also als ein Uebel an ihm erscheint, womit die Pflicht in ihrer an sich unverletzlichen Majestät aufsteigt und der negative Wille gegen sie als ein schlechthin nichtiger verkündet wird.

b. In diesem Sinne setzt nun die Schuld formell die Freiheit des verletzenden Subjects voraus. Daß Jemand Schuld an einer Unthat seye, hat zwar oft im Sprachgebrauche nur den unbestimmten Sinn der bloßen Causalität und in diesem Sinne wird die Schuld auch von reinen Naturursachen prädicirt. Hier aber handelt es sich vom moralischen Begriffe des Worts und dieser schließt in sich die freie Causalität der Unthat in der Art, daß das Subject nur, insoweit es freier Urheber der Verletzung ist, auch die Verbindlichkeit zur Genugthuung trägt. Denn diese ist das Erscheinen des Negativen der That am verletzenden Thäter. Dieser muß also im Thun eine mit sich identische Subjectivität gewesen seyn, welche ihr Thun nicht sofort wieder vergißt und keine Beziehung mehr zu demselben hat, oder Ich darf kein nur vereinzeltes, es muß allgemeines, denkendes Wollen seyn; sonst existirte die Strafe gar nicht für dasselbe. Der denkende Wille aber ist frei (§. 13. ff.). Insbesondere hat die Schuld den Sinn, daß Ich durch die an seiner Subjectivität zu vollziehende Verletzung die Majestät der Pflicht wieder herstellen soll. Ich, seine eigenste Subjectivität muß eben darum Grund der Verletzung, oder negativ diese darf hervorgebracht seyn weder durch die äussere Welt, noch durch die innere Natur des Ich, sofern diese durch das Ich nicht gesetzt ist und nicht anders bestimmt werden konnte.

c. Das Urtheil nun, in wie weit die objective Verletzung in der subjectiven Selbstbestimmung des Ich ihren Grund habe, ist die Zurechnung. Diese also darf schlechterdings nur dem freien

Willen und ihm nur, insoweit er mit Freiheit die Verletzung gesetzt hat, die Schuld zumessen; hierin beruht der Unterschied des antiken und modernen Schuldbegriffs; nur so hört der Mensch auf, als ein Mittel, als ein Thier, das unschädlich gemacht werden muß, behandelt zu werden und erhält sein absolutes Recht als Selbstzweck. Nun aber ist das Ich nicht von Natur frei, auf einer gewissen Stufe seiner Entwicklung continuiren sich vielmehr die Reitze von aussen und das Temperament mit Nothwendigkeit in den Geist; erst in der Reife seiner Geistigkeit ist das Subject die Möglichkeit, gegen jene beiden Potenzen sich frei zu erhalten und sich aus sich zu bestimmen (§. 13.). Nur in diesem letzteren Zeitpunkte trit also die volle Zurechnung ein und sie wird zur vindicativen Gerechtigkeit; in dem ersten Stadium aber ist das Ich erst zur Freiheit, zum Vernunftwillen zu erheben — die corrective Gerechtigkeit.

3. Die Schuld aber und mit ihr das subjective Böse vertiefen sich immer mehr. Dieses letztere entwickelt sich nemlich in den drei Formen als Einzelnact — das Vergehen, dann als die Mannigfaltigkeit besonderer, herrschender Mächte — das Laster, endlich erscheint es als der continuirliche, allgemeine Zustand, in welchem jene beiden ersten Potenzen zu bloßen Momenten, zu Erscheinungsformen desselben als ihres Grundes sich herabsetzen. In diesem Entwicklungsprocesse des Bösen liegen qualitative und quantitative Unterschiede seines Wesens und seiner Realisation — Unterschiede, welche eben so viele Arten und Grade der Schuld begründen.

Coroll. Es gibt eine gedoppelte Form der Gerechtigkeit, die eine, welche die werdende, die andere, welche die gewordene Freiheit zum Objecte hat, die corrective und die vindicative Gerechtigkeit. Weil die vindicative, wie sich später zeigen wird, die der Staatsrechtspflege ist, so fallen unter die letztere nur rohe Vergehen, deren Unterlassung jeder Volksklasse zugemuthet werden kann, begangen in einem Alter der Mündigkeit und in einem Zustande, in welchem einer allgemeinen Norm zu Folge (denn nur an diese kann sich der Staat halten) die Möglichkeit einer freien Selbstbestimmung angenommen werden darf, und die Strafe richtet sich wesentlich nach der That

an sich, ohne daß sie der eingetretenen oder noch nicht eingetretenen Besserung wegen dürfte verkürzt oder verlängert werden, da dieß Alles der schon vorausgesetzten Freiheit des Subjects anheimgestellt wird. Umgekehrt bestimmt die corrective oder erziehende Gerechtigkeit, weil sie die erst werdende Freiheit, also eine Subjectivität zum Objecte hat, in welcher der Vernunftwille noch nicht entwickelt ist, sondern noch unter der Macht des natürlichen Willens, der Triebe und der Affecte steht, die Strafe nicht nach dem Vergehen an sich, sondern verlängert oder verkürzt sie, je nachdem die natürlichen, unfreien Mächte zurückgedrängt sind und der Vernunftwille actualisirt, also Besserung erfolgt ist oder nicht. Den sinnlichen Motiven entgegengesetzte im Schmerz als Reagentien gegenüberzustellen und so erst die Möglichkeit der ideellen Selbstbestimmung zu vermitteln, ohne daß das Subject die ganze Schwere eines Vergehens zu büßen hätte, welches relativ aus innern zwar, aber aus unfreien, weil natürlichen Potenzen hervorgegangen, ist die Natur der erziehenden Gerechtigkeit. Obwohl beide Formen der Gerechtigkeit nicht abstract aussereinander sind, so sind doch die angegebenen Principien die wesentlich bestimmenden Normen ihrer verschiedenen Strafmaaße. Der abstracte Indeterminismus aber kennt nur die vindicative, der abstracte Determinismus nur die corrective Gerechtigkeit, jener, weil er die nothwendigen Vermittlungen der Freiheit mißkennt, dieser, weil er nie die Möglichkeit einer freien Selbstbestimmung gegen die inneren und äußern Naturpotenzen zugibt. Herr Prof. Sigwart, wenn er (in dem erwähnten Aufsatze der Tüb. Zeitschrift pag. 173) auch vom strengen Determinismus aus die vindicative Gerechtigkeit durch die Wendung begreiflich zu machen sucht, die Strafgesetzgebung seye ein System der Reaction, welches nach allgemeinen dynamischen Begriffen mit Rücksicht auf die eigenthümliche Natur der agirenden Kraft bestimmt werden müsse, — übersieht, daß die Strafgerechtigkeit des Staats ihr Geschäft beendigt hat, auch wenn die agirende Kraft durch die reagirende noch keineswegs reprimirt, vielmehr der Verbrecher noch verhärteter geworden ist, als er zuvor war. Dieß hat seinen einzigen Grund in der Freiheit des Staatsbürgers, die der Staat gelten lassen muß, auch wenn der Verbrecher Verbrecher bleibt; der Staat kann ihn

nach seiner Entlassung confiniren, aber, so lange er nicht ein neues Verbrechen begeht, nicht strafen oder die frühere Strafe deßwegen etwa fortdauern lassen, weil die negative Kraft noch fortdauert, vielmehr ist dieß die Weise der correctiven Gerechtigkeit in der Erziehung, welche allerdings der consequente Determinismus allein in sein System aufzunehmen vermag. Wenn sodann Herr Sigwart pag. 178 die Vertheidiger der Freiheit durch die Frage in Verlegenheit zu setzen meint, ob denn der Richter einen Verbrecher ungestraft lassen solle, welcher bewiese, daß er sein Verbrechen bei seinem Temperamente und den äusseren Reitzen nothwendig habe begehen müssen, so ist zu erwiedern, daß ein solcher kein Mensch, sondern ein unvernünftiges Wesen, oder, wenn er wirklich in einem solchen unfreien Zustande sich befindet, nicht zu strafen, sondern in ein Erziehungs- relativ Irrenhaus zu schicken ist; oder, wenn ihn dennoch der Richter mit der Strafe belegte (was Sigwart als das Vernünftige behauptet), der Verbrecher aber das objective Bewußtseyn hätte, er habe schlechterdings nicht anders handeln können, träfe dann nicht der Fall ein, den Sigwart pag. 177 von einem Wahnsinnigen zugibt, daß die Strafe für ihn gar nicht existirte, so gewiß er sich selbst frei vom Vergehen weiß, daß sie mithin empörend wäre? Die Amnestie indeß, welche oft über eine Masse von Verbrechen als den nothwendigen Erscheinungen von Staatskrisen ausgesprochen wird, die Weise der Strafgesetzgebung, nur einen Rahmen hinsichtlich der Strafquote festzusetzen, um eine verschiedene Strafe über die mehr oder weniger freien Vergehen verhängen zu können, beweisen, daß auch die Staatsgerechtigkeit so viel möglich die Nothwendigkeit berücksichtigt, welche hie und da den Vergehen zu Grunde liegt. — Indem ich nun an eine Charakteristik des subjectiven Bösen gehe, sind jene beiden Abwege in Erinnerung zu bringen, die ich schon (§. 5.) gezeichnet habe, der eine, welcher im Bösen nur eine verminderte Realität, einen geringeren Grad des Guten erblickt, in dieser seiner Gutmüthigkeit aber deutlich seinen Ursprung aus der Schulstube verräth, der andere, welchem das Böse ein bloser Gegensatz gegen das Gute, ganz willkührlich und von aussen in die Welt herein gekommen ist, welcher aber in der That Mangel an aller Speculation zu erkennen gibt. Es ist die Speculation, wie die poetische Auffassung des Bösen,

die Erfahrung, wie die Theorie, welche in den Stadien des Bösen nur Entzweiungen der Momente der ethischen Idee selbst, in der furchtbarsten Abstraction, zu welcher diese Entzweiung des Geistes fortgehen kann, seine formelle Freiheit, dieses große, aber bedenkliche Vorrecht, das nur ihm zukommt, und darin, daß auch diese furchtbarste Abstraction noch in der Substanz gehalten bleibt, von der sie sich loswinden möchte, die Absolutheit der sittlichen Idee aufzeigen.

A. Das Vergehen.

Das subjective Böse beginnt mit Einzelacten. Solche sind die Vergehen. Sie sind gegenüber dem objectiven Pflichtenkreise die Negationen nur Einer Potenz desselben, und ebenso können sie in der subjectiven Gesinnung noch vereinzelte Erscheinungen bilden, wenigstens dieß am Anfange der subjectiven Verschlimmerung. Wie ist nun bestimmter die Genesis des Vergehens und darin sein Wesen zu begreifen? 1. Dem selbstischen Triebe, welcher von Natur im Menschen wirkt, aber für sich kein zurechnungsfähiges Böses zeugt, — ihm gegenüber ist das Pflichtbewußtseyn erwacht. Eben damit ist an sich oder der Potenz nach der selbstische Trieb gebrochen; denn das Pflichtbewußtseyn ist selbst der Aufgang des Sittlichen im Geiste und zwar des Sittlichen in seiner ewigen Nothwendigkeit gegen das Belieben. Aber nur an sich, noch nicht reell. Denn der sittliche Trieb ist einer Seits eine Macht, die reagirt gegen ihre Negation und die gerade im Gefühle des drohenden Todes ihre innersten Lebenskräfte zusammenrafft, anderer Seits ist das Pflichtbewußtseyn mit seinem Aufgange noch nicht in seiner Schönheit für den Geist, in welcher dieser das An- und für sich seyende als seine wahrhafte Subjectivität anschaute, sondern als strenge Formel erscheint ihm die Pflicht, in welcher das natürliche Selbstgefühl nur den Tod seines Lebens, statt seine Verjüngung empfindet, während der individuelle Trieb, quellend aus dem sinnlich geistigen Elemente, sich von selbst seine Fantasie zugesellt, welche die Eingebung des Triebes individualisirt und ihre Objecte so dem Willen des Subjects nahe legt. Aber immerhin muß das Pflichtbewußtseyn sich widersetzen; es muß, weil es das wahre Wesen

des Geistes enthält, relativ selbst zum Pflichtgefühle und Pflichtwillen fortgehen. Aber weil es noch nicht stark genug ist, um lebendiges Wollen zu werden, so setzt sich obwohl unter Reaction desselben der Trieb als die Negation der Pflicht in einzelnen Acten durch und diese sind Vergehen im eigentlichen Sinne des Worts, worin sowohl die subjective, als die objective Seite mitgesetzt sind.

2. Aber nach diesen Acten muß der Geist zum Bewußtseyn dessen kommen, was klar zu denken im Momente der Conception der Lust die Fantasie und Sophisterei des Triebs verhindert hat, ihrer Verkehrtheit, und, je öfter die Lust dem vernünftigen Willen voraneilt und sich in entsprechenden Handlungen vollzieht, desto klarer muß jenem Bewußtseyn das des Wie ihrer Unterlassung sich einen, wie der Entschluß, die Vernunft zu bethätigen. Nunmehr sind es in letzter Beziehung weder die äußeren Reitze, noch die inneren Sollicitationen der unvernünftigen Begierden, es ist letzlich allein der Wille, von dessen Entscheidung, Schwäche oder Energie, die er sich selbst gibt, es abhängt, ob der Geist der Idee sich eint und ein schönes Leben beginnt oder aber ob er in Vergehen seine wilde Lust fortwuchern läßt und sie bis zu einer Unnatur steigert, in welcher die Menschlichkeit untergeht (§. 18.) Dieser Wendepunkt ist dasjenige Element, wo erst der volle Schuldbegriff Platz greift.

3. Das Vergehen im eigentlichen Sinne des Worts, worin es schon als böser Wille, nicht blos als schlechte Handlung — Unterschiede, welche erst später heraustreten werden — gedacht wird, hat sich als Verletzung der Pflicht bei vorhandenen Pflichtbewußtseyn bestimmt und es ist darum noch genauer zu sehen, in wiefern dieses Pflichtbewußtseyn im Acte des Vergehens selbst als thätig zu denken ist? Denn allgemein hat man zugestanden, daß zum Begriffe des Vergehens im eigentlichen Sinne ein dem Acte desselben vorangehendes Pflichtbewußtseyn gehöre, ebenso, daß es ihm nachfolge, aber man hat geleugnet, daß es den Act selbst begleite, und behauptet, jedes Vergehen werde unter dem Scheine des Guten vollzogen, und ein Begleiten des Pflichtbewußtseyns bei der entgegengesetzten Handlung seye schlechterdings undenkbar, weil die Entschließung immer und ihrem Begriffe nach ein Abschluß des Kampfes zwischen

Selbstbewußtseyn und Wollen, eine wenigstens momentane Einigkeit mit sich sey, welche voraussetze, daß an die Stelle des entgegengesetzten Pflichtbewußtseyns eine leere, das Böse in die Gestalt des Guten kleidende Sophisterei des Triebs getreten. Allein man übersieht hiebei, daß das Vergehen wesentlich die Entzweiung des Geistes mit sich in ein substantielles Wissen und ein entgegengesetztes Wollen, daß der Wille vermöge seines Begriffs an sich relativ unabhängig vom Wissen, der verkehrte Trieb eine, selbst bei entwickelten Pflichtbewußtseyn noch vorhandene, durch dasselbe noch nicht gebrochene und gegen es sich durchsetzende Macht ist und die Entschließung wohl eine formelle Einigkeit des Geistes mit sich voraussetze, die aber in der bloßen Schwäche des immer noch, aber unkräftig vorhandenen Pflichtbewußtseyns ihren Grund haben kann. Es ist zumal klar und schon gezeigt, daß, wenn auch die ersten Pflichtverletzungen mit Selbsttäuschung verbunden seyn können, dieß nicht möglich ist, wenn — was der Fall seyn wird — der Geist nach der That den Schein jener Täuschung erkannt hat, dennoch aber in der Verkehrtheit beharrt, weil die Macht der verkehrten Lust fortdauert und der Wille die Energie sich nicht selbst gibt.

4. Die Schuld des Vergehens steigt eben damit. Diese aber für sich analysirt, so bestimmt sie sich nach der Objectivität, der Subjectivität desselben und endlich, worin beide Seiten sich vermitteln, dem Fortgang der Subjectivität zur Objectivität oder der That.

Zusatz. Ein entwickeltes Pflichtbewußtseyn als nothwendiges Ingredienz jedes Vergehens verlangen, ist ebenso falsch als die Behauptung, jedes Vergehen werde unter dem Schein des Guten begangen. Es liegt in der Natur des Geistes, welcher der ungeheuersten Entzweiung fähig ist, und die Erfahrung zeigt es, daß er bei entwickeltem Pflichtbewußtseyn ein Vergehen begehen kann; jene Behauptung fließt daher nur aus einer schlechten Schulweisheit, welche weder die Natur des Geistes erkannt, noch in der Welt sich umgesehen hat. Aber umgekehrt bleibt ein Vergehen auch bei undeutlichem Pflichtbewußtseyn Vergehen, sobald das Subject dieses Pflichtbewußtseyn sich hätte entwickeln können und sobald es aus Mangel aus freier

Energie, welche dem ewigen Gefühle der immanenten Substanz sich einen muß und welche dieses selbst sollicitirt, sich den täuschenden Imaginationen der Lust und ihrer Sophisterei verschrieben hat.

§. 21. Die Objectivität des Vergehens.

Vor Allem bestimmt sich die Schuld, welche ein Vergehen involvirt, und zwar ihre unterschiedene Qualität, wie Quantität nach dem Qualitativen und Quantitativen der Objectivität desselben, dem Wesen und Umfange der verletzten Pflicht, einer Potenz der realen Weltordnung, wie der negativen Mittel und Folgen der Pflichtverletzung, sofern sie in das Bewußtseyn des Subjects fallen. In dem Einen, Abstracten, Verletzungen einer Pflicht zu seyn, sind wohl alle Vergehen sich gleich und haben eine gemeinsame Schuld. Aber dieses Eine bestimmt sich selbst in ihnen auf eine unterschiedene Weise, und zwar producirt es

1. eine unterschiedene Art der Schuld. Weil nemlich die Pflichten einen Kreis, ein System bilden, in welchem die tiefere, concretere Pflicht zugleich die abstracteren in sich schließt und ein qualitativ tieferes Eins gegen sie ist; so ist auch die Verletzung der tieferen nicht blos die quantitative Wiederholung der die abstracteren Pflichten negirenden Vergehen, sondern der in ihr gesetzte pflichtwidrige Wille ist auch ein qualitativ anderer und tieferer, als der in jenen actuelle; wie z. B. der Hochverrath im Bürgermord die quantitative Wiederholung des Mords der Privaten seyn kann und ausserdem die Verletzung der qualitativ tieferen Einheit, der Majestät des objectiven Ganzen ist. Nun involvirt das Vergehen Schuld wesentlich als Verletzung eines Sittlichen; hat daher dieses qualitative Unterschiede, so sind diese ebenfalls in der Schuld des Vergehens.

2. Innerhalb einer und derselben Art von Schuld wird aber eine verschiedene Quantität oder sofern auch hier wieder qualitative Unterschiede beginnen, ein verschiedener Grad gesetzt durch den verschiedenen Umfang der negativen Wirkung eines und desselben Vergehens, sobald dieser in dem bewußten Willen wirklich liegt oder hätte liegen können. Denn die Schuld bestimmt sich allerdings nach der Innerlichkeit des verletzenden Willens; da

aber jene weitere negative Wirkung der That selbst die Verletzung eines weiteren Sittlichen ist und dieses als solches dem Willen nicht accidentell und gleichgültig, vielmehr ein Heiliges seyn soll und an sich ist, das also seine Subjectivität selbst ausmacht, so ist auch eine bewußte größere, negative Wirkung der That unmittelbar eine größere Unsittlichkeit, hiemit Schuld der Subjectivität.

Anm. Beides erkennt auch der Staat in seiner concreten Vernünftigkeit an, wenn er für verschiedenartige Vergehen verschiedene Strafarten, innerhalb dieser selbst aber je nach der Größe Einer und derselben Art von Vergehen verschiedene Strafgrade festsetzt. Der alle sittlichen Maximen vernichtende, stoische Satz: ὁτι ισα τα ἁμαρτηματα beruht auf einer hohlen und ganz unstatthaften Abstraction der Innerlichkeit von der Objectivität. Behaupten, es sey ein eben so großes Vergehen, einen Hahn zwecklos zu tödten, als einen Menschen, heißt beide, Hahn und Mensch, gleichstellen. Das Vergehen ist Verletzung eines Sittlichen, die Tiefe des letzteren also der Grad des ersteren. Wenn Cicero **parad. III.** sagt: **peccata non rerum eventu, sed vitiis hominum metienda esse**; so kann der **eventus** und wird er in der Welt der Sittlichkeit, wo Alles durch die Willen besetzt ist, selbst die Verletzung eines weiteren Sittlichen seyn, das aber dem handelnden Willen nicht gleichgültig seyn darf und gegen das in der Abstraction des Ich gleichgültig zu seyn, eben ein tieferes ***vitium*** wäre. Diese Abstraction des Ich von der objectiven Welt, der Bruch mit ihr, in welcher der handelnde Wille doch gelten will und mit welcher in Identität zu handeln eben ihr Recht und das Sittliche selbst ist, war allerdings der Stoicismus, aber darum war er bei all seiner Größe nur ein Zeichen der sich auflösenden Welt hellenischer Sittlichkeit. Wenn Cicero hinzusetzt: **peccare est tamquam transilire lineas, quod cum feceris, culpa commissa est; quam longe progrediare, cum semel transieris, ad augendam transeundi culpam nihil pertinet**; so könnte der Verbrecher hieraus horrible Consequenzen ziehen und umgekehrt müßte ein hierauf gebautes Strafsystem entweder absolut lax oder draconisch seyn.

§. 22. Die Subjectivität des Vergehens.

Wir sind von der Objectivität des Vergehens ausgegangen und haben in ihr Unterschiede der Schuld erkannt, aber dieß schlechterdings nur unter der Voraussetzung, daß das Objective ebenso die subjective Selbstbestimmung des Ich seye, weil

die Schuld als die sittliche Nothwendigkeit, an der Subjectivität das Negative zu setzen, das Gesetztseyn des Negativen durch die Subjectivität voraussetzt.

Namentlich aber hat sich das Objective der That bereits als ein Mannigfaltiges von Mitteln und Folgen herausgestellt, deren Umfang in die Subjectivität aufgenommen den Grad ihrer Schuld bestimmt, und diese Mannigfaltigkeit schließt ebenso in sich, daß ausser dem Willen noch weitere Ursachen zur Hervorbringung des Vergehens mitwirken können. Hinausstellend seine That in diese objective Welt trit darum das Subject in die unendlich mannigfaltigen Zusammenhänge und Vermittlungen derselben ein; eine dunkle, relativ ausser dem Wissen und Wollen des Subjects liegende und doch von ihm sollicitirte Macht trit ihm gegenüber und ergreift ihn in seiner That. Welches Recht hat die Subjectivität in dieser ihrer Stellung zur Objectivität? In dieser großen Frage, dem Wendepunkte der antiken und modernen Subjectivität, erscheint der Kampf des Geistes und des Schicksals, des Selbstbewußtseyns und der bewußtlosen Substanz der Welt, der Freiheit und Nothwendigkeit. Daß dem Subject zugerechnet werde nur, was in seinem bewußten Willen, seiner Freiheit lag, ist sein Recht; daß ihm zugerechnet werde, was nicht blos actuell, sondern potentiell in seinem bewußten Willen lag, was er wissen, und darum vermeiden konnte, ist in Einem seine Freiheit und das Recht der Objectivität, die große, freie Versöhnung jener beiden Interessen und berechtigten Potenzen. Eben darum sind drei Formen jener Stellung zu unterscheiden. Die Subjectivität und Objectivität fallen vorerst schlechthin außereinander — das unfreiwillige Vergehen; dann fallen sie relativ in einander — das culpose Vergehen; endlich decken sie sich, — das dolose Vergehen.

1. Es kann durch das Subject ein objectives Vergehen zwar in der Außenwelt hervorgebracht seyn, aber die Subjectivität ist dieser ihrer Aeußerlichkeit schlechthin ungleich, oder diese hat ihr Princip nicht im bewußten Willen des Ich, sie ist unfreiwillig und unzurechnungsfähig.

a. Dieß ist vor Allem der Fall bei Vergehen, welche eine dem Subjecte schlechthin fremde Causalität haben, eine Causalität, zu welcher sich der Mensch nur als subjicirtes Mittel, nicht

als irgendwie sich selbst bestimmendes Subject verhält. Ihre Ursache ist also die bloße Gewalt entweder der Natur oder eines fremden Willens, durch welche das Subject als bloßes Werkzeug zu einer Wirkung gebraucht wird.

b. War der Grund der Unfreiwilligkeit zuerst eine von außen kommende Gewalt, welche das Ich als bloßes Object und Mittel gegen seinen Willen sich unterwarf; so kann die Naturnothwendigkeit in das Innere des Subjects selbst treten und dann wird sie eine innerlich sein Wissen und Wollen in ihrer Dunkelheit und Unfreiheit bestimmende Macht über das Subject, wie dieß in völlig unfreien Naturzuständen der Raserei, des Wahnsinns, völligen Blödsinns oder vorübergehender Verstandesverwirrung der Fall ist. Hier haben wir einer Seits einen der tiefsten Grade der Unzurechnungsfähigkeit, weil in ihnen sowohl das Bewußtseyn der Pflicht an sich, des Substantiellen, als die Auffassung der äußeren Umstände der That aufgehoben ist; anderer Seits liegt darin, daß in ihnen das Princip der Unfreiheit schon ein subjectives wird, die Möglichkeit ihrer meist schwer zu ermittelnden Annäherung zu freien Handlungen. Denn sobald diese Zustände der Unfreiheit aus absoluten relative werden, ist mit der Möglichkeit eines bewußten Handelns der Vorsatz gesetzt, die That also zuzurechnen.

c. Alle schlechthin unfreiwilligen und unzurechnungsfähigen Handlungen sind solche, in welchen das Princip des Handelns schlechterdings außer dem bewußten Willen liegt. In den beiden ersten Fällen war dieses fremde Princip eine unmittelbar, zuerst gegen den bewußten Willen, dann mit innerlicher Aufhebung desselben wirkende Macht. Der dritte Fall ist, wenn das bestimmende Princip zwar formell im Ich, dem Wissen liegt, aber dieses ein durch die Objectivität gesetztes Anderes gegen den Willen ist — der Irrthum. Dieser kann sich nicht auf das Sittliche an sich — denn dieses Bewußtseyn ist jedem Gesunden als seine Substanz immanent und der Mangel desselben, wenn nicht Naturzustände oder die Kindheit der Grund desselben sind, wäre vielmehr selbst die Schuld des Subjects — sondern nur auf die Umstände der Handlung beziehen, deren empirische Kenntniß mit dem Wesen des Geistes nicht identisch, also zufällig ist. Dieses Nichtwissen muß aber ein unvermeidliches seyn.

Denn wie das Handeln des Geistes ein Setzen des Willens als eines allgemeingültigen und dieß sein Recht ist, so ist es das Recht der Objectivität, in welcher Ich sich setzen will, von ihm gewußt und sodann nach ihrer Natur behandelt zu werden, und das Gegentheil die Schuld und der innere Widerspruch des Handelns. Konnte aber in seiner individuellen Lage das Subject die objectiven Umstände nicht wissen, so ist es von dieser Seite ausser aller Schuld. Weil das bestimmende Princip des freien Handelns das Wissen oder jenes nichts als das zur Objectivität sich bestimmende Wissen selbst (§. 12—14.), dies Wissen aber im gegebenen Falle ein von außen in das Subject nothwendig sich reflectirender Schein ist, so beruht die That formell zwar auf dem Willen des Subjects, aber dieser ist ein bloßer Scheinwille und jene hat in Wahrheit ihr Princip außer der Subjectivität, nemlich im objectiven Scheine, und ist unzurechnungsfähig. Eben darum aber ist die Handlung in sich selbst gebrochen in den wahren oder gewußten Willen, welcher als gegenüberstehend der Objectivität Absicht heißt, und in den wirklichen Act des formalen Willens, welcher als ein unter diesen bestimmten, objectiven Verhältnissen Anderes gegen die Absicht der bloße Erfolg, ein Zufall gegen das Subject ist; denn zufälliger Erfolg ist eine Wirkung, welche wohl einen objectiven Zusammenhang mit dem Willen aber durchaus keinen subjectiven vor der That in sich schließt. Ist nun einmal ein Bruch der Subjectivität und Objectivität, der Absicht und des Erfolgs gesetzt, so kann er ein bloß einfacher oder unmittelbarer bleiben, der Erfolg kann die unmittelbare Wirkung des Willens seyn und ist doch bloßer Erfolg, sobald jener subjective Zusammenhang nicht Statt findet, er kann aber auch sich verdoppeln und ins Unbestimmte sich fortsetzen, wenn nemlich zu dem subjectiven Willen, indem er sich in dem mannigfaltigen Außereinander objectivirt, noch weitere Ursachen im Complexe des Ganzen hinzutreten, welche das Subject weder gewußt hat, noch hat wissen können. Wenn nach dieser Seite der Erfolg nicht imputabel ist, so muß sich andererseits, indem die Subjectivität sich als eine entgegengesetzte Objectivität hervorgebracht sieht, (denn diese ist doch die Subjectivität als formell durch sie gesetzt) die hervorgebrachte That in diesem ihrem Widerspruche in die Subjectivität wieder

reflectiren und das Nichtdaseyn des Gefühls hievon hübe die Unfreiwilligkeit der That durch den nachfolgenden Willen in moralischer, selbst rechtlicher Beziehung wieder auf.

2. Fielen zuerst die Innerlichkeit und Aeußerlichkeit des Vergehens schlechthin auseinander, so ist schon in der zweiten Classe, noch mehr im Irrthume der Anfang des Subjectivwerdens der objectiven Verkehrung gesetzt, und hiemit ein partielles Ineinanderfallen beider Seiten angebahnt — die culposen Vergehen. Sie sind solche, welche durch den Willen gesetzt sind, aber wesentlich ohne böse Absicht, deren Unterlassung aber eine subjective Möglichkeit, somit Pflicht gewesen wäre. In dem graduellen Fortschritte dieser Vergehen erscheinen dieselben Factoren, wie bei den unfreiwilligen, aber in anderer Succession.

a. Den mindesten Grad von Schuld haben die im Naturzustande momentaner völliger Unfreiheit begangenen Vergehen, wenn jene selbst verschuldet, aber nicht in der Absicht herbeigeführt worden sind, darin das Vergehen auszuführen.

b. Ebenso führt ein relativ freiwilliges Vergehen der Zwang herbei, zu welchem die Gewalt sich herabsetzt, wenn sie aus einer unmittelbar physischen zu einer mittelbar physischen wird z. B. Androhung einer physischen Verletzung, welche sich aber durch den Willen des Subjects vermitteln oder ihn bestimmen will. Der Zwang respectirt noch das formelle Recht des Willens. Dieser entscheidet sich somit durch Wahl zwischen einem Uebel und dem Vergehen, die That ist insofern vorsätzlich, aber nicht aus dem eigensten Selbst des Willens entsprungen. In der Bestimmung der Schuld und Unschuld eines solchen Vergehens sind indeß der moralische und juridische Gesichtspunkt verschieden. Von jenem aus muß auch das größte Uebel zur Verhütung auch der kleinsten Verletzung des Sittlichen erduldet, und wenn zwischen Verletzung zweier sittlicher Potenzen zu wählen ist, die kleinere der tieferen unter allen Umständen vorgezogen werden. Die Moralität ist der Idealismus der Pflicht, eines solchen ist der tiefere Geist fähig (§. 19.). Aber der Staat muß, indem er als Daseyn des allgemeinen Rechts nur die gemeine Sittlichkeit zur Norm seiner Entscheidungen machen kann, Vergehen, welche bei drohendem Verluste unersetzbarer reeller Rechte, also bei wirklicher Leibes- und Lebensgefahr des Individuums oder seiner Angehör-

igen begangen worden, von aller Schuld frei, den anderen aber eine Schuld nur in dem Grade zusprechen, in welchem das drohende Uebel entfernt und unbedeutend wie das Subject bei sich war.

c. Das eigentlich culpose Vergehen aber, welches gegen die vorangehenden die größte Schuld in sich schließt, ist drittens das Versehen, zu welchem das im Irrthume über äußere Umstände ohne böse Absicht begangene Vergehen wird, sobald jener Irrthum ein dem Subjecte vermeidlicher war. Ein solches aus einem Versehen hervorgehendes Vergehen hat noch keine so große Schuld, als das vorsätzliche, weil noch nicht die Totalität der Verkehrung des objectiven sittlichen Ganzen ebenso der bewußte Wille des Ich ist. Aber eine jenem zunächst kommende schließt es in sich, weil das Handeln mit Bewußtseyn der Objectivität, wie bewiesen, Pflicht des Handelnden, das Nichtgewollthaben des doch möglichen und schuldigen Wissens, (nicht das Gewollthaben des möglichen Wissens, denn damit würde das Versehen zum Vorsatze) sein eigentliches Vergehen ist. Diese Schuld des Versehens hat aber ihre Grade und zwar gemäß dem Obigen nach den drei, hier besonders heraus zu hebenden Rücksichten: aa) nach der Quantität der objectiven, rechtswidrigen Folgen, mit welcher sich die Schuld steigert oder vermindert, doch so, daß sie nie, auch wenn gar keine solche Folgen eintreten, = Null wird. Das Letztere; denn eine fahrläßige Handlung ist immerhin eine subjective Pflichtverletzung und selbst gefährlich. Das Erstere; denn je größer die objective Verletzung, desto größer das verletzte Recht der Objectivität, welches zu beachten doch die Pflicht des Subjects als handelnden ist;

bb.) je nachdem diese Folgen unmittelbare oder mittelbarere Wirkungen des Willens sind, weil in derselben Proportion ihr Princip sowohl im Willen liegt, als im Wissen liegen konnte. Diese Vermittlung bezieht sich natürlich nur auf die äußeren Ursachen. Denn innerlich ist das Versehen immer nur ein durch etwas dem Subject relativ Fremdes, den Irrthum vermittelter Entschluß des Willens;

cc.) je nachdem das wahre Wissen bloße Potenz war oder schon actuell zu werden anfing, weil in dem letzteren Falle die That durch die ganze Subjectivität, Wissen und Wollen, gedeckt zu werden beginnt. Daß aber dieser letztere Fall nothwendig den

leichtsinnigen Glauben, somit den Irrthum in sich schließen muß, der Erfolg werde nicht eintreten, erhellt, weil sonst der eigentliche Vorsatz gesetzt wäre.

3. Die zuerst ganz außer einander, dann partiell in einander fallenden Seiten des Vergehens, die Subjectivität und Objectivität decken sich zuletzt, oder das Vergehen hat sein Princip rein im Wissen und Wollen des Subjects — die dolosen Vergehen. Es darf kaum bemerkt werden, daß auch hier nur ein Wissen um die Thatumstände gemeint ist. Das Wissen um das Substantielle wird als möglich bei Jedem vorausgesetzt; nur bei Blödsinnigen und Kindern ist diese Voraussetzung nicht ganz statthaft, sie aber unterliegen erst der Zucht, welche jenes Bewußtseyn zu wecken bezweckt, noch nicht der Imputation. Jenes bewußte Wollen, der Vorsatz im weiteren Sinne ist aber wieder dreifacher Art:

a. Die That wird in ihrer unbestimmten Allgemeinheit vom Subjecte gewollt — der sogenannte **dolus indeterminatus**; so wenn jemand im Affecte auf einen Anderen heftig zuschlägt, in der ganz unbestimmten und allgemeinen Absicht, ihn zu verletzen, und gegen das Bestimmtere indifferent ist, ob er ihn blos schmerze, verwunde, tödte. Ein solches Vergehen ist noch nicht im strengeren Sinne vorsätzlich. Das bewußte Wollen der That in ihrer concreten, bestimmten Totalität, welches das eigentlich Vorsätzliche ist, setzt eine in der Zwischenzeit zwischen dem Entschluße und der Ausführung Statt findende Berathschlagung voraus, welche im Momente des Affects nicht möglich ist; in diesem vielmehr ist nur ein dunkles, implicites Denken und Wollen möglich, in welchem die verschiedenen möglichen Erfolge nicht bestimmt gedacht und gewollt werden. Weil aber diese doch momentan ins Bewußtseyn treten können, das Subject aber im Affect gleichgültig gegen sie, oder überhaupt diese allgemeine Indifferenz gegen sie ist, seyen sie nun dunkel oder nicht gedacht; so muß es auch die wirklich eintretenden auf sich nehmen, wobei indeß das relativ Unfreiwillige des Affects den Grad der Schuld mindert.

b. Ist in dieser ersten Form von dolosen Vergehen die That noch unbestimmt in der Willensintention gelegen, so können zweitens die Momente des Vergehens sich spalten und blos das eine in der unmittelbaren und wirklichen Absicht liegen, das

andere aber nicht; dieß ist möglich auf zweifache Art. Entweder ist der eine Erfolg der wirklich beabsichtigte, der andere aber durch bloßes Versehen des Subjects in die Existenz getreten — **dolus culpa determinatus**, und dann erhellt, daß auch beide in dieser ihrer Bestimmtheit imputabel sind; oder das Subject setzt absichtlich einen bestimmten, rechtswidrigen Act, es trit ihm aber die mehr oder weniger entfernte Möglichkeit einer andern, rechtswidrigen Folge ins Bewußtseyn und es setzt doch den ersteren mit Indifferenz gegen die letztere — **dolus eventualis** oder **indirectus**. Diese Folge ist kein bloßes Versehen mehr, sondern in der unbestimmten Absicht gelegen. Oder während der **dolus culpa determinatus** die Einheit des vorsätzlichen Vergehens und des Versehens ist, so ist der eventuelle **dolus** die Einheit des vorsätzlichen und des **dolus indeterminatus**, nemlich so, daß von den verschiedenen Möglichkeiten, welche dieser als unbestimmtes Wollen hat, eine als directer Zweck des Willens sich heraushebt, die andere auch in der Absicht liegt, aber auf hypothetische Weise. Während der unbestimmte **dolus** noch nicht im strengeren Sinne vorsätzlich ist, ist dieß der indirecte oder eventuelle und dieß steigert den Grad seiner Schuld. Von den zwei Wirkungen aber, welche er in sich schließt, hat die direct vorsätzliche natürlich die volle Schuld der That, die indirect vorsätzliche aber den nächsten Grad nach dem vollen, weil in ihr das blos culpose und vorsätzliche Element sich noch durchdringen.

c. Zuerst lag das Vergehen in seiner unbestimmten Allgemeinheit, dann nach Einer seiner Seiten, in welche es sich spaltete, in dem bewußten Willen des Subjects. Wird es von diesem in seiner concreten Totalität mit allen seinen Bedingungen, Mitteln und Folgen, hiemit so gewollt, daß nicht der Affect seine unmittelbare Vollziehung zur Folge hat, sondern erst nach angestellter Ueberlegung der Entschluß ausgeführt wird; so ist dieß das vorsätzliche Vergehen im absoluten Sinne des Worts. Man könnte die erste Art von dolosen Vergehen die freiwilligen, sofern sie aus dem eigenen Willen aber ohne bestimmte Absicht hervorgehen, die zweite die absichtlichen, sofern Absicht das Wollen eines bestimmten Erfolgs mit Absehen von anderen möglichen Folgen ist, die dritte die vorsätzlichen im engeren Sinne nennen. Denn der Vorsatz im strengen Sinne schließt immer eine Ueberlegung in

sich und setzt eine mehr oder weniger lange Zwischenzeit zwischen dem Entschluße und der That voraus, in welcher das Subject setzender Wille des Vergehens vor der That, darum des Vergehens in seiner Totalität ist. Je länger jene dauert, desto mehr wird, weil in ihr das Subject die That nach allen Seiten überlegen, sie aufgeben, aber auch in ihr beharren konnte, die Innerlichkeit dieselbe Verkehrtheit, welche die einzelne objective That ist, desto mehr decken sich beide Seiten.

Anm. Nichts thut bei der gleich großen Schwierigkeit und Wichtigkeit dieser Materie für die Moral sowohl, als das Recht so sehr Noth, als der Versuch, endlich einmal Ordnung und Begriffsbestimmtheit in dieselbe zu bringen. Von der ebenso gelehrten, als speculativen Analyse Dr. Michelets glaubte ich vornehmlich in der freilich in das Ganze der Darstellung eingreifenden Trennung und dem Fortgange des Freiwilligen, Vorsätzlichen und Absichtlichen abweichen zu müssen, da das Absichtliche nicht, wie Michelet nach dem Vorgange Hegels annimmt, das Tiefere gegen den Vorsatz bildet.

§. 23. Das Vergehen als That.

Zuerst hat sich das Objective des Vergehens, der substantielle Inhalt der realen sittlichen Welt, welche dasselbe negirt, dann das Subjective, der Grad des Selbstbewußtseyns und freien Willens, mit dem es vollbracht wird, herausgestellt, das Dritte ist endlich der Fortgang der Subjectivität zur Objectivität, der innerlichen Intention zur wirklichen Verletzung der sittlichen Welt, ein Fortgang, welcher das Vergehen als That und im Allgemeinen ein solcher auch der Schuld ist. Die Subjectivität des verbrecherischen Willens, welche dem Vergehen zu Grunde liegt, ist seine Intensität, und dieselbe Intensität zweier gegen dieselbe Pflicht unter gleichen Verhältnissen gerichteten Vergehen voraussetzt, so ist das sich bethätigende von größerer Schuld, als das in der Innerlichkeit bleibende, weil, wenn überhaupt noch eine größere Vertiefung der Intensität des Willens möglich ist, die Stadien der Ausführung nothwendig das Werden eines tieferen Grades der Intensität selbst sind. Es ist dieß aber noch genauer zu bestimmen:

1. Setzen wir, was meist der Fall seyn wird, zwar einen

freien Entschluß zum Vergehen, mit welchem aber noch nicht das Bewußtseyn aller Folgen desselben und der Mittel zu seiner Bethätigung verbunden ist, so ist die Bethätigung selbst von größerer Schuld, als der Entschluß, weil dann immer erst in seiner Bethätigung der Entschluß in seiner ganzen, objectiven Schauerlichkeit dasteht, meist auch bei den Hindernissen, welche der Ausführung sich entgegenstellen, neue Regungen des substantiellen Gefühls auftauchen, welche erst zu negiren sind, selbst neue Vergehen als Mittel des beabsichtigten auf sich genommen werden müssen. Mit Einem Worte der Fortgang zur That enthält neue sittliche Negationen, Negationen von sittlichen Mächten, welche den einen einzigen sogleich zu nennenden Fall ausgenommen, in ihrer Bestimmtheit nie vor dem Bewußtseyn im Momente des Entschlusses stehen, sondern als Erinnyen erst in der Ausführung sich entgegenstellen. Aber eben, ob das Subject auf entwickelte Weise das Böse will, ist durchaus wesentlich zur sittlichen Würdigung desselben; denn an sich ist das kleinste Vergehen Negation der ethischen Idee schlechthin, nemlich ihres Princips; ob aber für sich, mit Bewußtseyn und so erst wahrhaft mit Willen, das ist die entscheidende Frage in der Imputation, deren Element die Subjectivität ist. Man könnte freilich erwiedern, daß der Eine denselben Entschluß trotz der weiteren sittlichen Negationen, durch welche die Ausführung bedingt ist, actualisire, der Andere nicht, sey nur ein Beweis von der ursprünglich unterschiedenen Intensität der beiderseitigen Willensverkehrtheit, und es ist klar, daß eine solche ursprüngliche Differenz der Intensität der Grund jener Erscheinung seyn kann, weßwegen weiterhin ausser der einem Vergehen zu Grunde liegenden vereinzelten, verbrecherischen Intention noch ein tieferes Moment in der moralischen Würdigung in Betracht kommen wird. Allein eben so sehr kann jene Erscheinung darin ihren Grund haben, daß bei ursprünglich gleicher Intensität zweier verkehrter Willen der eine während der Ausführung sich in der verbrecherischen Intention weiter vertieft, der andere nicht, dort die Intensität durch den Act wächst, hier abnimmt. Es ist ein Tiefsinn ohne Scharfsinn, eine falsche Dialectik, welche die Extensität der Intensität schlechthin und überall gleich setzt, und hier, wie auch sonst, die reinen Begriffsunterschiede, statt in ihrer Identität die Unterscheidung festzuhalten, nur verwischt. Nur

bei Naturdingen ist das Intensive auch das Extensive und beides Eins und dasselbe, nicht aber im Geiste, dessen Intensität seine freie Subjectivität und der selbst bei einer intensiven Willensbestimmung nicht nothwendig ihre Aeußerung ist, sondern immer noch die Möglichkeit einer entgegengesetzten Selbstbestimmung, wie aber auch einer größeren Vertiefung in der Egoität bleibt.

2. Aber es ist auch der entgegengesetzte Fall möglich, daß, was zum verbrecherischen Vorsatze im vollen Sinne des Worts gehört, das Subject in ihm schon alle zur Ausführung nothwendigen, sittlichen Negationen gesetzt und überwunden hat. Wir könnten hiegegen zwar daran erinnern, daß auch dann noch meist erst in der Ausführung eine heilige Scheue vor der objectiven Substanz der Welt zu erwachen pflege, deren wirkliche Verletzung nicht mehr zurückgenommen werden kann und darum einer ganz anderen Sühne bedarf, als die in der bloßen Innerlichkeit gesetzte und noch subjectiv tilgbare Negation. Allein wir geben zu, daß auch diese Scheue schon zum Voraus überwunden seyn kann, daß alsdann die That nichts ist, als das gleichgültige Umsetzen des darin sich gleich bleibenden Innern in das Aeußere, und die Unterlassung oder Begehung derselben nur in einer Verschiedenheit äusserer, hemmender oder günstiger Umstände, welche in der moralischen Würdigung kein Moment bildet, ihren Grund haben kann; behaupten aber, daß bei einem solchen schlechthin vollendeten Vorsatze auch von einem Grade der Intensität, hiemit auch von einem graduellen Unterschiede der Schuld des inneren und äusseren Vergehens überhaupt nicht mehr die Rede seyn kann, vielmehr dann schon der Fortgang von dem einzelnen Vergehen zur Fertigkeit in ihnen, dem allerdings tieferen Momente in der moralischen Würdigung, gemacht seyn wird.

3. Dieß ist aber der seltenste Fall und der obige Satz steht als Regel fest, so sehr, daß, weil an sich jedes weitere Stadium in der Ausführung eine tiefere Actualisirung des bösen Willens selbst ist, mit jedem die Schuld wächst, weßwegen die objective Vernunft jene Stadien selbst scheidet in die vorbereitende Handlung, den Versuch und die Vollendung, welche allein die volle Schuld trägt, weil nur in ihr der bestimmte Wille sich als solcher abgeschlossen und alle die sittlichen Einheiten über-

wunden hat, welche auf den vorangehenden Stadien von ihm noch nicht schlechthin negirt waren.

Anm. Es gibt freilich einen Standpunkt, welcher festhaltend an dem Einen, Substantiellen auch den Gradunterschied zwischen dem inneren und äusseren Vergehen leugnet. So neuerdings Schleiermacher. Allein er vergleicht in seiner Glaubenslehre das innere und äußere Vergehen nicht an sich, sondern sie unter sonstigen, bei jeden verschiedenen Momenten, und seine Dialectik geht eigentlich darauf, jene weiteren Momente als solche aufzuzeigen, welche jenen Unterschied wieder ausgleichen, was auch Niemand leugnen kann, da es klar ist, daß der Fortgang des Inneren zum Aeußeren nicht das einzige, einen graduellen Unterschied der Schuld begründende Moment bildet. Hiedurch aber hat Schleiermacher die eigentliche Frage nur verschoben, nemlich, ob jene Vergehen an sich ceteris paribus graduell unterschieden sind?

B. Das Laster.

Sind es zunächst nur einzelne Acte, in welchen die Verkehrtheit erscheint, einzelne sowohl dem Objecte als der subjectiven Beschaffenheit nach, so hebt das Vergehen diese seine Vereinzelung nach beiden Seiten selbst auf, nach der ersten, indem die Negation einer tieferen Pflicht an sich die von mehreren ist (§. 21.), nach der zweiten, indem das Vergehen auf der Spitze des Vorsätzlichen eine Intensität erreicht, in der es schon eine bleibende und beharrliche Einheit zu werden beginnt. Hiemit geht das Vergehen in das Laster über, dessen Begriff, Schuld und Fortgang über sich selbst hinaus wir nun bestimmen.

§. 24. Begriff des Lasters.

Das Laster ist nemlich eine besondere, aber excentrische Potenz der ethischen Idee zur identischen, desorganisirenden Macht der Subjectivität geworden.

1. Es ist so vorerst eine Fertigkeit in einer bestimmten Form des Bösen. Die Fertigkeit ist eine frei gesetzte, identische Form des ganzen psychischen Lebens. Nach ihrer intellectuellen Seite beruht ihre Möglichkeit darauf, daß der Geist das Denken

selbst, nicht ein Substrat desselben ist. Denn eben deßwegen ist auch das Gedankensystem der Geist selbst und leicht reproduciren eine früher producirte Gedankenreihe kann derselbe, weil er nicht blos diese Reihe hat, sondern immer das sich denkende Gedankensystem ist oder weil er in jedem einzelnen Gedanken ursprünglich seine ganze schon producirte Gedankenwelt auf bewußtlose Weise mitdenkt. Da aber das Denken immer eine entsprechende Anschauung gestaltet, welche als dem unmittelbaren Seelenleben angehörend auch ein entsprechendes Gefühl und Begehren hervorruft, und da jeder Gedankenreihe bei allem Wechsel ein charakteristischer Typus zu Grunde liegt, so wird, je öfter jene sich wiederholt, desto mehr dieser Typus zur herrschenden Form des unmittelbaren Seelenlebens und hiedurch der ganzen Organisation, so daß nunmehr bei der leichtesten Veranlassung sich dieselbe Reihe von Gefühlen, Vorstellungen und Begehrungen selbst gegen den Willen des Geistes actualisirt. Die Fertigkeit ist von dieser Seite der zur unmittelbaren Natur gewordene Typus freier Thätigkeiten. Die Thierseele hat von Natur Fertigkeiten; denn sie ist unmittelbar eins mit ihrer bestimmten, sinnlichen Organisation, in welcher der Kunsttrieb angelegt ist. Der Geist schafft sich frei seine Fertigkeiten; ursprünglich ein unbestimmtes, aber ahnungsvolles Gähren der Weltkräfte, ist die bestimmte Form, die er sich gibt, sein eigenes Werk. Dieß ist das ungeheure Vorrecht seiner Natur, wodurch er Selbstschöpfer seiner Persönlichkeit wird. In ihm soll nichts Unmittelbares gelten, sondern die ganze Unmittelbarkeit seiner Natur seine eigene Vermittlung, die Nothwendigkeit derselben seine Freiheit, sein Seelenleben das Produkt seines Geistes seyn. Aber eben jenes Vorrecht des Geistes, sich seine Natur zu bilden, ist auch der Grund, warum er sie mißbilden kann und dieß geschieht im Laster.

Sich einzelne böse Handlungen zu erlauben, erscheint als etwas Unverfängliches. Man glaubt gegen sie sich die volle Freiheit zu erhalten. Allein der charakteristische Typus, welcher der jene Handlungen zeugenden Gedankenreihe zu Grunde liegt, wird, je öfter jene Handlungen verübt werden, auch hier zur bestimmten Form der ganzen sinnlich geistigen Organisation, vermöge welcher nunmehr die Seele unwillkührlich und von selbst, sogar gegen den Willen des Geistes die entsprechenden falschen Empfind-

ungen und Fantasiebilder hervorbringt. Das Böse so übergegangen in alle Formen des Individuallebens als dessen identischer Typus, als die Leichtigkeit und Macht, sich selbst zu produciren, ist das Laster. Das Pflichtbewußtseyn kann noch hie und da auftauchen; in Reue und Sehnsucht kann das substantielle Wesen des Ich als die Tendenz sich kund geben, sich zu bethätigen; allein das Ich bekommt zu empfinden, daß es wie besessen ist vom Bösen. Eben dieß Besessenseyn ist eine durchaus wesentliche Bestimmung im Begriffe des Lasters.

2. Wir haben gesagt, das Laster durchdringe das ganze Leben. Nichts desto weniger ist es eine besondere Potenz und zwar eine solche des Guten. Gerade aber dieß, daß eine blos besondere Potenz alle Kräfte absorbirt und sich schlechthin als das Ganze excentrisch actualisirt, ist die desorganisirende Macht des Bösen und eine solche Macht zu seyn, ist das weitere Moment im Begriffe des Lasters.

a. Dieß zeigt sich, das Laster objectiv betrachtet. Denn nach dieser Seite ist es eine besondere, aber in ihrer excentrischen Particularität desorganisirende Potenz des sittlichen Weltorganismus. Die objective Idee des Sittlichen hat sich (§. 9.) erwiesen als die Einheit des Allgemeinen, Besonderen und Individuellen. Jede dieser Potenzen wirkt organisch, hiemit wohlthätig und sittlich, wenn der Geist sie in ihrer wahren Einheit mit allen anderen will und vollbringt, wenn sich die allgemeine, wie die individuelle Seele stetig in diesem Maaße (§. 4.) der Einheit bewegt, desorganisirend aber, zerstörend und unsittlich, wenn der Geist sich in ihr außer jener Einheit, somit excentrisch bethätigt. Darin wird jene Potenz zum Laster, und weil nun in der absoluten Idee jene drei Einheiten zu unterscheiden sind, so gibt es ebensoviele Gattungen von Lastern, der allgemeine Wille als jene excentrische Macht gesetzt, welche nicht mehr mild und besonnen die besonderen Einheiten überwacht, sondern sich als bloßer Selbstwille entzündet, wird zur Herrschsucht und dergl., die besonderen Einheiten aber als jene excentrischen Willen erscheinen in den unendlich mannigfaltigen Gestalten eines bornirten Familien-, Standesegoismus, der Partheisucht, der religiösen Intoleranz &c., die individuelle Einheit endlich als entzündeter Selbstwille zeigt sich als Wollust, Geiz, Habsucht und wie alle diese scheuslichen

Gestalten heißen. Daß das Laster immer eine desorganisirende besondere Einheit ist, erhellt nun; denn auch der allgemeine Wille als excentrischer, als Herrschsucht ist keine Allgemeinheit mehr, sondern schlägt darin in eine nur um so furchtbarere Besonderheit aus. Weil aber die Einheit, in der sie alle wohlthätig wirken, als Maaß eine Mitte ist (§. 4.), welche die zwei Extreme, das Zuviel und Zuwenig hat, oder, qualitativ gefaßt, weil jene organische Einheit in ihrer Wahrheit darin besteht, daß jede Potenz gleich sehr ihr Selbstleben aus allen anderen zieht und für alle andere ist, hiemit auch der Verlust jener Einheit ein gedoppelter ist, entweder indem die besondere Potenz ihr Selbstleben aus allen anderen hat, ohne ebenso wahrhaft für alle andere zu seyn, oder umgekehrt; so gehen alle sittliche Potenzen in zwei, entgegengesetzte Laster über, die abstract positiven, energischen und die abstract negativen, passiven, so die Herrschsucht und Schwäche des obersten Willens, die Intoleranz und den Indifferentismus der besonderen Einheiten, den Geiz und die Verschwendung der individuellen Monaden ꝛc. ꝛc.

b. Aber wie das Laster objectiv diese desorganisirende Potenz ist, so auch subjectiv und darin besteht erst die ganze Bestimmtheit seines Begriffs, daß es eine solche excentrische Potenz der Idee ist, gesetzt als ebenso entzweiende Macht der Elemente der Persönlichkeit. Weil nemlich die Subjectivität bei aller Individualität ein sittlicher Mikrokosmus ist, so besteht ihr gesundes Leben nur in der bei aller eminenten Thätigkeit für eine besondere Sphäre sich erhaltenden Continuität mit dem Ganzen, und die excentrische Actualisirung einer besonderen Potenz muß ebenso destructiv in ihr erscheinen, als desorganisirend im ethischen Makrokosmus. Im Laster hat die Vernunft ihre freie Macht verloren und aufgehört, der allgemeine Centralwille der Persönlichkeit zu seyn; Ein Trieb dagegen und selbst physisch Ein Organ, dessen Seele der Trieb ist, hat sich zum allgemeinen Centrum aufgeworfen, das alle Kräfte auf abnorme Weise sich anorganisirt; das Laster ist von geistiger Seite ganz dasselbe, was von physischer partielle Krankheiten und jene besonderen Individuen, die sich oft im Organismus bilden.

§. 25. Die Schuld des Lasters.

Das Laster als diese perennirende Willensrichtung auf eine Form des Bösen, das im Vergehen nur als Einzelact erschienen ist, ist ein qualitativ Anderes gegen dieses und schuldhafter, als dasselbe.

1. Dieß erhellt, wenn wir das Laster für sich mit dem Vergehen vergleichen; denn erst das Laster ist eine bestimmte Art des Bösen gesetzt als bleibende Richtung der Subjectivität und als durchdringende Form aller ihrer Kräfte. Während selbst das vorsätzliche Vergehen immer noch eine blos vorübergehende Selbstbestimmung seyn kann, deren erst in ihrer Realisation objectiv gewordenes und ganz anschaubares Wesen der Geist nach der That als ein seinem Willen Fremdes perhorrescirt, so muß der Geist, welcher ein Vergehen in der Wiederholung sich bis zum Laster vertiefen läßt, obgleich er nun das Schauerliche desselben mit seinen Consequenzen vor sich sieht, mehr und mehr die allgemeine Maxime dieser Art von Vergehen zu der seinigen machen. Hiedurch wird die bestimmte Art des Bösen, welche das Laster ausdrückt, die Gesinnung des Subjects, und dieß ist der vollendete Begriff desselben, aber auch seine tiefere Schuld.

2. Hienach, ob die Unthat in einem identischen, durch das Ich selbst gesetzten Grunde des Geistes ruht, bestimmt sich aber als nach seinem tieferen Momente der Grad der Schuld auch des einzelnen Vergehens selbst. Der Fortgang der culposen Vergehen zu den dolosen, der inneren zu den äusseren war ein solcher auch der Schuld, sie für sich betrachtet. Aber sie in ihrer Beziehung zu ihrem Grunde gefaßt, so kann das innere größer, als das äußere, das unvorsätzliche schuldhafter seyn, als das vorsätzliche, sobald die beiden ersteren aus einer bleibenden, inneren Verkehrtheit fließen, die anderen nicht, sobald also die That eine durch starke äussere Reitze sollicitirte Regung, das innere bei geringem äusserem Reitze eine bleibende Intention der Seele zu ihrem Grunde hat.

3. In dem Laster zeugen die Vergehen selbst ihren Grund, aus dem sie nun ohne weiteren Kampf oft bewußtlos hervorquellen. Diese Vergehen können als einzelne nothwendig und unvorsätzlich seyn und involviren doch die Schuld der freien und

vorsätzlichen, weil sie auf dem allgemeinen, dämonischen Sündenvorsatze beruhen, durch welchen das Laster als Gesinnung vermittelt und der in dieser die bleibende Seele des Subjects geworden. Nichts destoweniger hat der Geist die Macht, das Laster zu brechen, aber nur durch tiefe Einkehr in sein Centrum, von welchem aus die harmonische Seele des Guten allmählig bis zur Peripherie dringen und die zerrütteten Kräfte in ihr Gleichmaaß erheben kann.

Anm. Daß das Vergehen im Laster den tieferen Grund und Grad seiner Schuld habe, dieß hatte die frühere Moral meist übersehen, wenn sie schlechtweg von einer größeren Schuld der vorsätzlichen und der thatsächlichen Vergehen den unvorsätzlichen und inneren gegenüber sprach, und dieß dagegen hervorgehoben zu haben, ist das Verdienst Schleiermachers, indem er erinnerte, daß das unvorsätzliche aus Mangel an Interesse für die sittliche Bedeutung unserer Handlungen oder aus leidenschaftlicher Richtung auf irgend einen sinnlichen Gegenstand (also beide Mal aus Lastern, Fahrläßigkeit oder Leidenschaftlichkeit) herrühren, das vorsätzliche aber nur aus einem vorübergehenden Unvermögen, einem von außen vorzüglich gereizten Triebe zu widerstehen, bei vorhandenem Wachsthum der Tugend entspringen könne. Dieß ist ganz treffend. Nur ist die Consequenz ganz falsch, daß wenn das eine bisweilen größer seye, als das andere, bisweilen aber auch umgekehrt, beide Arten an sich gleich seyn müssen. Denn was so die Schuld des vorsätzlichen und äußeren Vergehens gegen die anderen oft vermindert, ist ein Hinzukommendes, welches sich, wie mit jenen, so mit diesen bisweilen verbindet; an sich haben beide keine gleiche, sondern jene eine tiefere Schuld, als diese.

§. 26. Der Fortgang des Lasters.

Das Laster hat sein Vor, aber auch sein Nach. Als Fertigkeit in einer besonderen Form des Bösen steht es in der Mitte zwischen dem einzelnen Vergehen und dem allgemeinen Zustande des Bösen, aber ist zugleich der Fortgang zu diesem, und dieser Fortgang eine weitere Bestimmung seines Begriffs, so sehr als sein Verhältniß zu seinem Vor.

1. Weil das Laster nur die excentrische Organisation einer besonderen Form der Idee in der Individualität ist, so ist die Möglichkeit gesetzt, daß neben ihm in Einer Persönlichkeit

Tugenden sich finden, welche auf eine andere Sphäre sich beziehen und ein anderes Organ haben, wie z. B. bei Wollust Tapferkeit sich finden kann u. s. w. Das Laster gleicht dem Wahnsinn eines Menschen, welcher in Allem vernünftig redet, bis man auf einen Punkt kommt, welcher mit seiner fixen Vorstellung zusammenhängt und bei der leisesten Berührung den kaum erst scheinbar Verständigen in seine Traumwelt und in ein unsinniges Gerede hineinzieht. Sind so diese zwei Welten im Geiste wie geschieden, so zeigt sich doch schon hier

2. ein wenn auch vorerst nur äusserlicher Berührungspunkt, wo Tugend und Laster zusammentreffen und collidiren können. Und wie wird die Collision entschieden werden? Wenn zu Gunsten des Lasters, so sind auch die Tugenden im wahren Sinne nicht gegenwärtig in der Seele. Jenes tiefste sittliche Lebenselement, die herrschende Vernunft, welche das Centralband aller Kräfte bilden und sie in schönem Ebenmaaße temperiren soll, deren Idealität über die Triebe das Wesen und die Energie der Tugend bildet, ist als solche Idealität, damit die Tugend selbst ihrem tiefsten Wesen nach aufgehoben, und hierin zeigt sich, daß das Laster, obgleich nur eine besondere Desorganisation, doch an sich die Zerstörung des Ganzen ist.

3. Aber dieß Ansich trit heraus, Ein Laster zieht die anderen nach sich. Zwar dazu kann es nie kommen, daß Ein Subject alle Laster zu gleicher Zeit entwickelt in sich trüge; denn die Laster schließen sich als Besonderheiten aus und dieß gilt besonders von den extremen und doch auf Eine, sittliche Sphäre sich beziehenden. Aber bei allem Dem stehen andere unter sich theils in psychischer Affinität theils in dem nothwendigen Zusammenhange von Zweck und Mittel. Es kann nicht anders seyn, als daß, was so an sich schon in Einem Laster liegt, mit der Zeit dem Geiste in seiner inneren Nothwendigkeit bewußt werde oder durch die That zur objectiven Anschauung komme, und nun stellt sich das Dilemma: entweder das Eine Laster zu tilgen oder es, aber mit seinen Consequenzen auf sich nehmen. Aber selbst jene extremen Laster, obwohl sie in Einem Momente Eine Persönlichkeit nicht erfüllen können, können dieß doch in der Succession der Zeit, und zwar weil sie obwohl sich widersprechend doch im Grunde identisch sind, oder

weil beide, indem sie ihre wahrhafte Mitte ausschließen (§. 24.), eben in diesem Ausschließen ihre Identität haben, somit das Laster in der Potenz des Zuwenig, wenn es unter anderen Verhältnissen energisch werden muß, um seines Wesens willen als Negation der Mitte nur das Zuviel werden kann, und umgekehrt. Dieß läßt sich an allen extremen Lastern nachweisen; z. B. die Tollkühnheit, sobald sie die Gefahr umsichtig überlegt, wird zur Feigheit und umgekehrt diese zur Tollkühnheit, wenn sie in die Gefahr sich hineingerissen sieht, beide, weil sie das Gegentheil von der Ueberwindung der Gefahr durch Vernunft zu ihrem Wesen, also das Gegentheil ihrer Identität zu ihrer Identität haben, wie auch aus demselben inneren Grunde die Erscheinung sich erklärt, daß der jugendliche Verschwender ein greiser Filz wird und umgekehrt ꝛc. ꝛc. Wie die Krankheit Eines Organs zuletzt alle anderen in Mitleidenschaft zieht, wie, je mehr die animalische Centraleinheit verschwindet, desto mehr alle Kräfte in Krankheit und Tod sich auflösen; so werden auch, wenn die ideale Einheit, die Vernunft aufhört, herrschender Wille der besonderen Triebe zu seyn, diese nacheinander sich entzünden und mit excentrischer Macht auftreten, je nachdem die Objecte und das Alter wechseln — die Lasterhaftigkeit.

c. Das subjective Böse als Zustand.

Das subjective Böse erschien zuerst als einzelnes Vergehen, dann als besonderes Laster, die perennirende Negation einer particulären Form des Sittlichen, aber, indem dieses zur Lasterhaftigkeit fortging, hob es sein Wesen auf, Negation einer particulären Form des Sittlichen zu seyn und ward zur bleibenden, negativen Stellung des Subjects zum Gesetz in seiner Totalität, dem verkehrten Zustande. Hiemit wird der verkehrte Zustand des Subjects der identische Grund, aus welchem nicht blos einzelne Vergehen, ein besonderes Laster, sondern verschiedenartige, ethische Mißgestalten als die abscheulichen Geburten hervorgehen können; aber eben deßwegen muß sich in ihm wesentlich das Bewußtseyn des verkehrten Willens von seinem Verhältniß zur sittlichen Idee an sich, in ihrer Totalität entwickeln. Was das Subject sich bei einzelnen Vergehen, selbst bei einem besonderen Laster noch glauben machen kann, daß seine Negation nicht die der

Pflicht an sich und darum ihrer in ihrer Totalität sey, das wird bei einem selbstbewußten Wesen in dem Grade zur Unmöglichkeit, in welchem jener Ungrund des verschiedenartigsten Bösen bei ihm andauert.

Der verkehrte Zustand, geht, wie gezeigt, hervor aus vereinzelten bösen Handlungen und besonderen, schlechten Richtungen, wird aber in diesem Hervorgehen ihr Grund, aus dem nun umgekehrt jene Thätigkeiten fließen. Als solcher ist er das Tiefste und Letzte für die moralische Würdigung der Subjectivität, nicht nur weil er ein identischer Willensgrund ist, sondern namentlich wegen jenes in ihm nothwendig sich entwickelnden Bewußtseyns. Denn alle Vergehen, noch mehr die Laster sind wohl Negationen des Gesetzes an sich, aber erst in dem nun sich herausstellenden Processe, dem Grade, in welchem das Bewußtseyn, das Sittliche an sich und darum in seiner Totalität zu negiren, sich entwickelt, wird das Böse zur Subjectivität des Ich und darum zu seiner Schuld.

Es kann nicht anders seyn, als daß mit diesem Bewußtseyn sich auch das von der Nothwendigkeit der Besserung entwickelt und eben deßwegen sind die Stadien des verkehrten Zustandes auch Uebergangsstufen zur Wiedergeburt. Wenn sie gleich, sofern in ihnen der Proceß des Bösen verläuft, zunächst nur eben soviele Formen einer immer tieferen Selbstfixirung des Willens gegen jene Nothwendigkeit der Wiedergeburt sind, so sind sie eben darin doch nur das Werden eines immer härteren, sich in seiner Spitze nothwendig auflösenden Widerspruchs der Subjectivität mit sich selbst. Dieses Werden ist dreifach: der verkehrte Zustand erscheint zuerst als ein solcher der Indifferenz oder des noch nicht wahrhaft Erwachtseyns des Gegensatzes zwischen dem Pflichtbewußtseyn und der verkehrten Willensrichtung — die Sicherheit, zweitens im Elemente des Gegensatzes als solchen — die Knechtschaft und Heuchelei, endlich als verkehrte Aufhebung dieses Gegensatzes durch die formale Consequenz des bösen Willens — die Verstockung.

§. 27. Die Sicherheit.

Die verkehrte Richtung des Willens ohne das Bewußtseyn des Gegensatzes seiner selbst und der sittlichen Idee ist die Sicherheit.

Das ideale Bewußtseyn kann sich zwar in ihr schon entwickelt haben, doch nicht wahrhaft und ist jedenfalls allmählig wieder in Versumpfung übergegangen. Darum ist sie nicht identisch mit dem natürlichen Zustande. Wenn in diesem die herrlichsten Gefühle mit den wildesten abwechseln, so ist in ihr eine Verdumpfung des sittlichen Gefühls gesetzt, die ganz unnatürlich ist; wenn jener ein reiner Naturact ist, so erscheint sie in Kreisen eines schon ausgebildeten Volkszustandes, in welchen der Geist nach Außen, auf den Stoff oder den Schein gerichtet ist und darüber die tiefere Innerlichkeit untergeht, oder in Zeiten eines wieder untergehenden Volkslebens, wo sich in der Masse eine allgemeine Indifferenz gegen die sittlichen Mächte zu bilden beginnt.

Die Acte, in welchen dieser Zustand sich kund gibt, sind weder reine Pflichthandlungen, die einen Enthusiasmus für das Ideale verriethen, noch auch Acte einer raffinirten Bosheit, sondern ein mittleres; weder kalt noch warm, sondern lau; ein vegetirendes Leben ohne alle Persönlichkeit, ohne Selbstheit weder im Guten noch im Bösen ist dieser Zustand.

In beiden Beziehungen ist das Subject ein mit sich noch einiges. Der selbstzufriedene Wahn einer völligen Uebereinstimmung des Sollens und Wollens, oder, wenn irgend das tiefere Bewußtseyn sich regen will, die unerschütterlichste Indolenz gegen dasselbe, eine Indolenz, die ein unbewegtes Beruhen auf sich und auf dem moralischen Gebiete dieselbe Erscheinung ist, wie auf dem Naturgebiete des Geistes das Phlegma, charakterisiren diesen Zustand.

§. 28. Die Knechtschaft und die Heucheley.

In diesem sittlichen Indifferentismus können phlegmatische Naturen ihr ganzes Leben beharren, in lebendigeren und tieferen aber, in welchen das ideale Bewußtseyn aufgeht, entwickelt sich eben damit der Gegensatz der sittlichen Substanz, die sie als solche, als ihr subjectives Sollen anerkennen, und der sittlichen Verkehrtheit des Willens.

1. Mit dem Aufgange jenes reineren Bewußtseyns der Idee muß sich auch das Gefühl ihrer Wahrheit und der Wille, sie zu bethätigen, bilden. Aber weil der Selbstwille die herrschende Macht der Individualität ist, so regt sich erst im Centrum der

Lebensblick des Idealen und ist noch nicht die durchdringende Macht des Geistes, der vielmehr in Lastern befangen seyn und sie in Vergehen bethätigen kann. Das Ganze wird darum das Bild eines Schwankens zwischen sittlichen Erregungen, denen das Gemüth sich öffnet, ja dem Streben, das ideale Bewußtseyn zu realisiren, welches sich auch in einzelnen Handlungen actualisiren wird, und der Schwäche eines den sittlichen Trieben sich überantwortenden und unter ihrer Herrschaft doch befangenen Willens gewähren — die Knechtschaft.

2. In diesem Zustande einer miserablen Halbheit kann der Geist nicht beharren. Flieht aber die Trägheit die einzig wahre Weise seiner Beendigung, die Subjection des Willens unter die Vernunft, so bleibt ihr nichts übrig, als wo in Wahrheit ein Gegensatz der Pflicht, und der herrschenden Richtung vorhanden ist, ihre Einheit für die bloße Reflexion, hiemit den Schein des Guten zu setzen — die Heucheley. Es darf kaum bemerkt werden, daß diese Weise der Aufhebung des Gegensatzes vielmehr seine Vertiefung ist. Die practische Verkehrung steigt mit der Kunst der Sophistik. Die Heucheley ist daher, wie die Knechtschaft, die allem Bösen zu Grunde liegende Entzweiung gesetzt als perennirende Subjectivität, eine Entzweiung, in welcher einer Seits die Anerkennung des Substantiellen und das Bewußtseyn einer ihm widersprechenden Willensrichtung, anderer Seits die continuirliche Unruhe einer falschen Aufhebung dieses Gegensatzes vorhanden ist. Wenn aber die Tendenz dieser Aufhebung in der Knechtschaft eine praktische, das freilich energielose Streben der Subjection des Willens unter die Vernunft ist, so ist sie in der Heucheley eine theoretische, das Streben, das widersprechende Pflichtbewußtseyn durch den Schein zu beschwichtigen. Kann gleich dieß Setzen des Scheins, wie gesagt, als Moment auch in anderen Stadien des Bösen vorkommen, — als perennirender Zustand bei dem mehr oder weniger deutlichen Bewußtseyn des Scheins als Scheins ist es das Wesen der Heucheley. Aber eben dieser Schein hat seine Stufen, in denen er sich vollendet, aber auch zerstört, als subjectiver, als sich entfremdeter, aber selbstständiger, und endlich als formeller Schein.

a. Die niederste Stufe des sittlichen Scheins ist der subjective.

Das Bewußtseyn des Widerspruchs zwischen dem Sollen und Seyn ist in ihm vorhanden und wird sich im Subjecte entwickeln, aber dieß quälende Bewußtseyn weiß es sich — freilich unter immer wiederkehrendem Widerspruche des Gewissens — durch eine Sophistik zu verdunkeln, welche vor sich selbst den schlechten, den Handlungen zu Grunde liegenden Zweck leugnet und eine accidentelle Beziehung derselben als den eigentlichen Zweck ausgibt.

b. Indeß nur bei einem geringeren Grade von Verschlimmerung ist dieß denkbar; diese aber ist gewachsen mit dem subjectiven Scheine, den sie zugleich zerstört hat. Allein dieser Schein war ein Beweis von dem Werthe an sich, welchen das Sittliche noch für das Subject hatte. Mit der Zerstörung des subjectiven Scheins wird es darum nicht allen Schein aufgeben, sondern seine Tendenz wird die seyn, das Bewußtseyn, in Einheit mit dem sittlichen Wesen zu stehen, das im Inneren des Subjects vernichtet ist, wenigstens bei der Mitwelt sich zu erhalten — der objective Schein. Auch ihn mag sich das Subject momentan als solchen weglügen oder wenigstens mit guten Gründen entschuldigen, das Bewußtseyn ist nichts desto weniger in ihm herrschend, daß die Principien und Gesinnungen, welche die guten Handlungen reflectiren sollen, nicht die subjectiven Maximen des Willens sind, mit jenen vielmehr seine wirkliche Tendenz und sein verborgenes Handeln im Widerspruch steht; der objective Schein ist darin sich selbst entfremdet; als solcher ist er namentlich das Wesen jenes Pharisäismus, welcher von Zeit zu Zeit als die krankhafte Erscheinung eines am Untergange seines Princips stehenden, in seinem innersten Selbst mit dem geltenden Wesen entzweiten, aber nur um so ängstlicher an seinen hohlen Formen hängenden Geschlechts hervortrit. Dennoch ist dieser Schein ein selbstständiger; er ist für sich Zweck; die Achtung der Mitwelt sich zu erhalten, ist das Motiv der Handlungen, und hierin liegt immerhin noch ein, obwohl in das innerste Selbst zurückgedrängter Zusammenhang des Subjects mit der objectiven Substanz.

c. Allein so selbstständig der Werth ist, welchen der sich entfremdete Schein für das Bewußtseyn des Subjects hat, so ist er doch substanzlos; nicht um die Sache ist es dem Subject zu thun, sondern um eine eben deßwegen nur formelle Achtung. Eben

damit ist auch der Schein auf dem Sprunge, ein blos formeller zu werden, d. i. zum bloßen Mittel der verbrecherischen Zwecke herabzusinken, — das lezte Stadium der Heucheley. Auf dem zweiten Stadium gehen die verbrecherischen Handlungen und die scheinbar sittlichen neben einander her, beide sind für sich Zwecke, beide gegeneinander selbstständig, jene erfüllen das verborgene, diese das offenbare Lebensgebiet; auf dem dritten werden sie eins, sie durchdringen sich, die schlechten Absichten vermitteln sich durch die scheinbar guten Handlungen und die einzige Intention des Subjects ist nunmehr eine selbstische geworden. Hier ist nur noch ein gedoppelter Fall möglich: entweder erkennt das Subject das Sittliche, so sehr ihm sein Wollen widerspricht, als das allein Wahre, als Sollen noch an oder nicht. Im ersten Falle wird es wesentlich den Schein des Sittlichen vor der Mitwelt, wenn gleich nur als Mittel seiner schlechten Zwecke suchen, im zweiten wirft es auch diesen Schein von sich und das Böse trit in seiner nackten Gestalt als das abstracte Selbst auf, womit es eine tiefere oder die tiefste Form seiner Subjectivirung gewonnen hat.

§. 29. Die Verstockung.

Die Heucheley ist bei all' ihrer Verkehrtheit noch die Anerkennung des Sittlichen als Sollens und eben darum die Tendenz, sich wenigstens den Schein desselben zu geben. Aber ihr Fortgang von dem subjectiven Scheine zu dem sich entfremdeten und selbstständigen und von diesem zum formellen war auch der Fortgang dazu, das Substantielle als solches zu vernichten und seine Geltung aufzuheben, und namentlich auf der letzten Stufe hat das Gute an sich alle seine Substantialität verloren und ist bloßes Mittel, bloßes Accidenz des Ich geworden, das sich in seiner Abstractheit als einzigen Endzweck erfaßt hat; dieß ist die Verstockung.

1. Ihr Wesen ist durchaus, die an und für sich seyenden ewigen Gesetze selbst, welche die Heucheley auch in ihrem letzten Stadium noch anerkennt, direct zu leugnen und mit Füßen zu treten. Die böse Subjectivität auf ihrer höchsten Spitze ist der bewußte Hohn gegen alles Göttliche und Wahre; ihren

Widerspruch mit dem Substantiellen löst sie, statt durch Setzen eines Scheins von Angemessenheit zu jenem, dadurch, daß sie das an und für sich Seyende und dessen Gefühl als ein in sich Leeres, Hohles, als bloßen Wahn behauptet und mit directer Ironie gegen dasselbe sich wendet. Ehre, Familienliebe, Treue, Achtung vor dem Eigenthume, Gehorsam gegen die Staatsgesetze, dann die religiösen Pflichten und, wie alle die sittlichen Potenzen heißen, verflüchtigt sie nach Belieben, je nach ihrer jedesmaligen Lust, der jene hemmend entgegentreten können, in ein Nichts und bedarf darum des Scheins nicht, weder für sich noch für die Welt, die sie nicht achtet; höchstens als formelles Mittel hat er einen Werth für sie und hierin fließt sie mit dem letzten Stadium der Heucheley zusammen, aber in ihrer directen Opposition gegen das Substantielle, das die Heucheley noch anerkennt, geht sie, was diese nicht thut, auch dazu fort, den Schein als überflüssige Maske abzuwerfen und als offener Hohn gegen das Sittliche aufzutreten.

Was hiebei noch übrig bleibt, ist die ganz wesenlose, leere Subjectivität, das Ich, das sich in seiner reinen Selbstheit ergriffen und alle göttlichen und irdischen Mächte zu leeren Accidenzien seiner selbst herabgesetzt hat, über denen es als bewußter, dämonischer Hohn steht.

Dieß für sich inhaltslose Ich ergreift darum sich selbst als das Affirmative; das Affirmative aber oder Positive ist das Gute, ganz abstract es gedacht; in diesem oberflächlichen Sinne weiß auch jenes leere Ich sich als gut; dieß Selbstgefühl setzt es gegenüber dem Gelten der realen Mächte, die es an der der Idee widersprechenden Erscheinung und dergl. als Wahn aufzeigt. Weil aber diese leere Subjectivität doch handeln, also ihrem bestimmungslosen Willen einen Inhalt geben muß, ohne den mit dem Wesen des Willens identischen, den immanenten Inhalt der sittlichen Idee anzuerkennen, so muß sie ihren Inhalt außer dem Geiste in den sinnlichen Trieben suchen, welchen daher die Willkühr sich hingibt und welche nun als die verschiedenartigsten Verbrechen und Laster je nach Zeit und Umständen hervorbrechen.

2. In diesem Wesen der Verstockung liegt ihr Verhältniß zu den vorangehenden verkehrten Zuständen. Wie die

Sicherheit, ist sie eine Weise der formell mit sich einigen verkehrten Subjectivität; jene aber ist ein unwahres Wollen bei noch nicht wirklichem Entwickeltseyn des sittlichen Bewußtseyns, sie die directe Negation des schon entwickelten; die eine ist noch ohne Kampf, die andere dessen unwahre Beendigung, jene darum nur stumpf gegen das Sittliche, der bloße Indifferentismus, diese energisch im Bösen und raffinirt in seiner Durchführung, jene individualitätslos, diese im höchsten Grade selbstisch. Eines ist sodann die Verstockung, wie zum Theil schon gezeigt worden, mit den mittleren Zuständen darin, daß sie den subjectiven Gegensatz gegen das wesenhafte Bewußtseyn durchgemacht hat, in welchem jene perennirend sich bewegen, aber eben darum unterschieden von ihnen durch die substanzlose Consequenz, welche jenen abgeht und welche das Resultat ist von einer directen Negation der von ihnen noch anerkannten substantiellen Gesetze. Darum ist die Verstockung die Einheit aller vorangegangenen Zustände; sie ist die durch die Schärfe des subjectiven Gegensatzes, welche den mittleren Zuständen eigen war, hindurch gegangene und wiederhergestellte formale Identität mit sich, welche, aber als bloße Indifferenz, schon in der Sicherheit vorhanden war.

3. Die Verstockung hat sich zunächst als Resultat der Heucheley gezeigt; dieß ist in allen Gebieten, in welchen sie erscheinen kann, ihre naturgemäße Genesis. Aber was von allen verkehrten Zuständen der Subjectivität gilt, daß sie auch in einer anderen Vermittlung, als der aufgezeigten, hie und da erscheinen können, das gilt auch von der Verstockung!, nur daß sie jedenfalls die Entzweiung, deren abstracte Lösung sie wesentlich ist, voraussetzt und hinter sich hat. Ihrer Art nach aber ist diese Genesis bald eine edlere, bald eine unedlere; denn jene Ironie ist oft eine Negativität, welche aus gerechter Empörung gegen eine vorhandene, wesenlos gewordene Wirklichkeit, deren Schein und Unrecht geflossen, aber dazu fortgeschritten ist, mit jener das ewige Wesen selbst zu verwerfen; oft aber ist sie, nnd dieß überall, wo sie als sinnliche Willkühr sich praktisch ausläßt, das Resultat eines gemeinen Sinnes und entsprechender, äußerer Verhältnisse als des Elements seiner Bildung.

4. Obgleich sie aber die negative Subjectivität oder inhaltslose Willkühr ist, die sich direct gegen das sittliche Wesen verhält;

so ist sie doch, wie schon aus der ganzen bisherigen Darstellung hervorgeht, nur die höchste und furchtbarste Entzweiung der Momente, welche in ihrer Einheit das Gute selbst ausmachen. In ihr haben wir ein leeres Ich oder die bloße Form einer- und anderer Seits die sittliche Substanz oder den ethischen Inhalt als das in der Form untergegangene Wesen. Aber weil das Sittliche nicht bloß Substanz, sondern Identität dieser und des Ich ist, so steht auch die höchste Schärfe des Bösen noch in dem absoluten Umkreise des Guten, aus dessen Unendlichkeit es nicht herauskommt, so sehr es der Idee sich entgegensetzen mag; ja weil das Sittliche jene Identität nur als vermittelte ist (denn nur das Thier lebt unmittelbar in der Substanz), so ist auf dem Wege der Substanz hiezu, Geist zu werden, selbst die Entzweiung ein nothwendiges Stadium (§. 5.) und nur deren abstracte Spitze ist jene so furchtbar gewordene Subjectivität, welche darum auch mit Recht ihrer formellen Consequenz und energischen Freiheit sich rühmt, jenes Elements, das sie vor den schwankenden Zuständen einer miserabeln Halbheit voraus hat, das auch in dieser dämonischen Gestalt Bewunderung gebietet und den entschiedenen Geist entweder zu ihr oder zur Tugend treibt. Aber weil jene formelle Consequenz an sich doch die Entzweiung des wahrhaften Willens ist, so kann es auch nicht anders seyn, als daß jene als solche momentan hervortrit. Der ewigen Substanz kann Niemand entfliehen; selbst die Verstockung ist darum nicht als absoluter Tod ihres Gefühls zu denken, das unmittelbar ist, im Grunde bleibt und selbst in das dämonische Wollen blitzartig hereinleuchtet, dann aber diese übertünchte Consequenz als das, was sie an sich ist, als die Haltungslosigkeit selbst erscheinen läßt und sie in sich auflöst — die Ascese.

Zusatz. Man könnte vielleicht darüber rechten, daß man die entwickelten verkehrten Richtungen der Subjectivität als Zustände von dem Laster unterscheidet, da z. B. auch die Heucheley ein Laster sey. Allein es ist klar, daß sie alle bleibende negative Stellungen zum Gesetze in seiner Totalität sind, während das Laster das Negative nur einer besonderen Form des Sittlichen ist. — Ihr Bewußtseyn verdanken wir ursprünglich der religiösen Ethik; aber sie sind nicht blos perennirende Negationen des

religiös sittlichen, sondern des sittlichen Princips überhaupt, und wie sie in jenem Gebiete erscheinen, so z. B. auch in den Stadien der Rechtsverletzungen, wo namentlich dem Fortgange des Betrugs zum Diebstahle und dieses zum Raube und Raubmorde der Uebergang der Heucheley in die Verstockung zu Grunde liegt. Ihre Allgemeinheit, aber auch die Nothwendigkeit ihrer bestimmten Unterscheidung zeigt sich in der unverkennbaren Affinität, welche diese Krankheiten des Willens, wie die mehr theoretischen sogenannte Geisteskrankheiten mit den vier Temperamenten haben; denn ist das Subject in einer bleibenden verkehrten Willensrichtung, so wird der sittliche Indifferentismus oder die Sicherheit sich am leichtesten beim Phlegma, die entschiedene, energische Verstockung bei der cholerischen, handelnden und durchgreifenden Natur finden, während die Knechtschaft mit ihrem Schwanken, ihrem leichten Erregtwerden durch sittliche Gefühle und Eindrücke ohne die sie bestimmt festhaltende nnd durchführende Energie des Willens offenbar dem sanguinischen Temperament verwandt ist, die Heucheley aber in ihrem trüben Wesen, besonders wenn wir an religiös sittliche Verirrungen denken, eine Affinität mit der melancholischen Gemüthsart zeigt. Es ist daher auch hier eine nicht zu billigende Polemik, welche mit derselben einförmigen und inhaltslosen Monotonie immer nur an dem Einen *Wesen* des Bösen festhaltend seine sogar mit Unterschieden, welche die Natur selbst macht, verwandten und auf ihnen beruhenden *Differenzen* übersieht. Gegen die vielfach vage Charakteristik dieser Zustände freilich, in welcher namentlich in die Sicherheit Züge aufgenommen zu werden pflegen, durch welche sie mit der Verstockung zusammenfließt, hat *Schleiermacher* volles Recht. Wenn er aber sagt, die Verstockung als Zustand *stetigen* Schweigens und *völligen* Erstorben- und Unerwecktseyns des Gesetzes könne gar nicht gedacht und doch nur so als ein bestimmter Zustand begrenzt werden, so ist das Erstere wohl — denn eine solche Abstraction wäre kein concreter Mensch —, nicht aber das Zweite zuzugeben. Denn wenn auch in der Verstockung das sittliche Bewußtseyn sich bisweilen noch regt, so ist sie doch durch die Schärfe des Gegensatzes, der in der Sicherheit noch nicht erwacht ist, von dieser, wie durch die directe Opposition und Leugnung des Sittlichen an sich, das die Knechtschaft und Heucheley noch

anerkennen, bestimmt genug von den letzteren unterschieden. Seine weitere Behauptung aber, daß weder die Sicherheit eine größere Annäherung an die Knechtschaft und die Heucheley an die Verstockung oder auch umgekehrt bezeichne, noch auch, daß sie einander in irgend einem anderen Sinne ausschließen, — ist eine unmotivirte Versicherung, deren Wahrheit und Unwahrheit aus der Deduction erhellt.

II. Cap. Die Ascese.

§. 30. Ihre Stellung.

Das subjective Böse geht entweder unter oder hebt sich in sich selbst auf zur Tugend, der reale Uebergang zu ihr aber, folglich die Aufhebung des ersteren und das Werden der letzteren ist die Ascese. Ihre Nothwendigkeit ist der Begriff der Sittlichkeit als des Wesens und der Selbstthat des Willens in Einem, welcher hiemit aus der Natur heraustreten muß, um eine zweite durch sich zu schaffen, und nur hierin Geist ist. Die Wissenschaft der Ethik hat ihre Aufgabe nicht erfüllt, wenn sie nicht die Sittlichkeit als diese Selbstposition des Willens, als seine eigene ewige Verjüngung, gleichsam als ein zweites, frei geschaffenes Universum auf dem Grunde des ersten, unveränderlichen construirt. Die allgemeinen Principien dieses Processes fallen in die reine Ethik, und wir betrachten vorerst seine Elemente, dann den realen, ascetischen Proceß selbst.

Zusatz. Jede Sphäre der concreten Sittlichkeit hat ihre besondere Ascese, welche die negative Seite ihres Werdens aus den vorangehenden Sphären ist. Es ist darum unwissenschaftlich, wenn schon in den allgemeinen Theil die Elemente der Genesis einer besonderen Form der Sittlichkeit gemischt werden. Ein anderer Mangel ihrer Behandlung ist, sie als Anhang für sich zu entwickeln, womit sie aus ihrem organischen Zusammenhange als Moment gerissen wird. Indeß bloßes Mittel ist sie darum nicht. Als solches wäre sie allerdings kein Bestandtheil der Ethik, sie ist, wie jeder Theil der Ethik, zugleich Mittel, nemlich Werden der Tugend

und Zweck für sich, nemlich Darstellung des Geistes in seiner Freiheit gegen die Natur; nach dieser Seite enthält sie selbst schon etwas Positives, den Genuß, welchen das Bewußtseyn jener Freiheit in sich trägt. Verkehrt wird sie nur, wenn man jene ihre erste Seite, welche allerdings ihre wesentliche ist, übersieht und sie in ihrer Negativität zum ganzen Lebensinhalte ausbreitet, wodurch ein beschauliches oder in Härte gegen sich und bloße Abtödtung endendes Leben entstehen muß.

§. 31. Die Elemente der Ascese.

Die persönliche Sittlichkeit ist bald eine ruhigere Entwicklung ohne tiefere Verneinungen, wenn das Subject, in reinen Kreisen aufgewachsen, einfacher Reflex ihrer Substanz bleibt, weder den Gegensatz des Wissens noch den des Willens durchlebend; bald — und diese ist die tiefere — ist sie die Rückkehr zur Substanz nur aus ihrer Verneinung und als Act der Freiheit. Diese Entzweiung kann freilich bis zu einer beinahe ganz substanzlosen Schlechtigkeit fortgehen. Allein die tiefere Selbstfixirung des Bösen in sich ist eine nur immer schneidendere Selbstentzweiung und dieß ist seine eigene Dialectik, an welcher die böse Subjectivität entweder aufersteht oder zu Grunde geht.

Das Vergehen schon war als Verneinung des Objectiven eine Entzweiung des Subjects mit sich, eine Umkehr der Principien des individuellen Lebens, des niederen physischen Lebens zur Herrschaft über den idealen Vernunftwillen, der allein alle Kräfte zur schönen Harmonie temperiren kann, noch mehr war das Laster als Desorganisation des objectiven Ganzen eine ganz entsprechende, desorganisirende Macht des individuellen Lebens, und der verkehrte Zustand endlich ging aus dem Tode der Indifferenz, den nur die Geist- und Willenlosigkeit erträgt, in die gegensätzlichen Stellungen des Bewußtseyns der Substanz und des Selbstbewußtseyns über, welche der perennirende Widerspruch der Subjectivität und seine Unruhe waren. Diese Qual der Selbstzerrissenheit, welche das Böse in allen seinen Formen ist, sucht es zwar durch die Consequenz zu tilgen, zu der es zuletzt sich erhebt, aber diese Consequenz ist nur eine formale, und ein in sich durchaus bestandloses Daseyn. Es kann daher nicht anders seyn,

als daß, indem das Böse den Widerspruch gegen die Objectivität, gegen welche die subjective Freiheit sich empört, vielmehr als seinen Widerspruch mit seinem eigensten Innern empfindet, der sittliche individuelle Naturgenius sich regt und zur Actualität strebt. Den neuen sittlichen Weltzustand, welchen der absolute Geist ins Daseyn zu rufen der uranfängliche Wille ist, legt er in das substantielle Gefühl seiner großen Individuen schon als ursprüngliche Ahnung. Ihre theoretische Entzweiung mit der vorhandenen Wirklichkeit, welche zum Theil auch eine practische wird, weckt nur jene Ahnung; an der Entzweiung wird sie sich bewußt, was sie will; jene ist darum nur die Mitte ihres Resultats, der freien Versöhnung. Die wesentlich practische Entzweiung aber, welche jenes ideelleren Grundes entbehrt und welche allein bis zur substanzlosen Schlechtigkeit fortgeht, hat um so mehr am Gewissen eine unbegriffene, dunkle Macht, gegen die sie bei aller Opposition selbstlos bleibt. In unbewachten Augenblicken erstehen die zurückgedrängten, inneren Mächte als ihre Erinnyen und übermannen den bangen Geist.

Aber zu diesem subjectiven Motiv müssen, damit die Wiedergeburt möglich sey, noch reine Impulse kommen, welche von dem objectiven Geiste ausgehen. Die Sittlichkeit ist nicht blos Werk des Einzelnen, sondern überall eine Gesammtthat, in welcher jeder zu Allen sich thätig und leidend verhält, welche hiemit auf lebendiger Wechselwirkung beruht. In einem Elemente aber, wo das Naturböse zum subjectiven werden kann, wird es umgekehrt auch nicht an jenen Impulsen fehlen. Wie die allgemeine Lebensluft alle Individuen, so umschwebt die allgemeine, sittliche Atmosphäre alle Willen, und wie in jener das formirende Princip alles Werdens liegt, so ist auch sie das gestaltende Element, ohne welches das innere Ahnen der sittlichen Idee formlos bliebe; überall nur an der Anschauung des schon Gewordenen gelangt, die im Bildungsprocesse begriffene Seele zum bestimmten Selbstbewußtseyn ihres eigenen Typus.

Beides aber, jene innere individuelle Regung und diese objectiven Impulse sind das Werk des Einen absoluten Geistes, ohne dessen göttliche Hülfe darum keine sittliche Verjüngung möglich ist. Das Absolute hat sich, um sich als absoluter Geist zu

manifestiren, zuerst als absolute Objectivität gesetzt und gegen sie die Freiheit sollicitirt. Weil diese Sollicitation nur geschehen, damit die Substanz freie Subjectivität werde, so ist sie es, die als jene allgemeine sittliche Atmosphäre beständig die Individualität umschwebt, und ihr Werk, daß dem Sichgestaltenwollen des individuellen Genius die entsprechenden Impulse von außen entgegenkommen.

§. 32. Der ascetische Proceß.

Auch gegen jene Sollicitationen der Substanz kann das Subject sich fixiren, aber umgekehrt liegt in ihnen die reale Möglichkeit des wirklichen ascetischen Processes, welcher, wenn das subjective Böse die Subjection der Vernunft unter den sinnlich selbstischen Trieb ist, nur das Herrschendwerden der Vernunft über das sinnlich selbstische Ich bis zur freien Beseelung desselben seyn kann.

1. Der Anfang desselben ist die Fixirung und Objectivirung der zuerst nur dunkel erregten, idealen Gefühle zum klaren Gedanken, dem Wissen der sittlichen Bestimmung einer- und anderer Seits des Widerspruchs, in welchem mit ihr die verkehrte Subjectivität steht, und zwar dieses Widerspruchs nicht blos in vereinzelten Erscheinungen, sondern in seinem Wesen und Grunde. Schon dieß Denken an sich ist, wenn das Subject es zu ihm im Sturme der noch nicht begeisteten Affecte bringt, der Beginn der sittlichen Selbstbeherrschung. Denn in ihm negiren sich die selbstischen Begehrungen und das Sittliche, das allgemeine Verhalten des Subjects, trit ein. Ein Denken ist wohl auch im subjectiven Bösen, aber weder ein reines, das den Trieb schlechthin objectivirte, vielmehr ein noch in ihn getauchtes und von der Sinnlichkeit befangenes, noch auch eben darum ein Denken, das Zweck wäre, vielmehr ein dem selbstischen Triebe als Mittel dienendes. Das selbstlose Verhalten des Denkens dagegen, seine reine Actualität und Apathie, ist der erste Bruch der sinnlichen Begehrungen und der erste Sieg des Geistes.

Aber im Gemüthe hat sich das Böse als eine Macht befestigt, seine Triebe, Gefühle, Imaginationen sind zu Fertigkeiten geworden. Hiegegen reicht das reine Denken der Vernunftidee noch nicht

zu, sondern eine directe Richtung des Geistes gegen jene Macht selbst ist nothwendig, und da diese vornehmlich in den täuschenden Bildern ihren Grund hat, so wird jene Richtung gegen sie ein Analysiren der bestechenden Imaginationen seyn, wodurch sie in ihren Schein, in ihr Nichts verschwinden.

Aber dieß ist nur ein negatives Geschäft. Soll das Allgemeine der positive Selbstwille des Subjects werden, so muß es selbst individualisirt werden, oder die Vernunft muß sich in die Anschauung übersetzen durch Bildung der einer täuschenden Fantasie entgegengesetzten Imaginationen, welche das Gute in seiner Schönheit und individuellen Wahrheit darstellen und darin erst den subjectiven Willen entzünden, — der Ideale.

2. Je mehr aber das Subject in dem sittlichen Ideale seine wahre Ichheit als eins mit der Vernunft erkennt, desto mehr muß in ihm das Gefühl des Widerspruchs zwischen der Idee und seiner seyenden Ichheit entstehen, ein Gefühl, das bis zur Selbstentfremdung und Verwerfung seiner selbst fortgehend die Reue ist.

Diese Selbstdiremtion müßte zum völligen Aufgeben seiner selbst werden, enthielte nicht die Anschauung des Ideals, aus der sie entspringt, zugleich die an und für sich seyende Identität des Allgemeinen und des Ichs und die Möglichkeit, in der eigenen Individualität als ihr positives Wesen die Substanz wieder herzustellen. Dieß affirmative Bewußtseyn seiner selbst in der Substanz, hiemit der Möglichkeit einer Regeneration aus ihr ist das Vertrauen, in der die Bedingung und Kraft der wirklichen Auferstehung liegt.

Indem sich daher das Ich als Wille der sittlichen Idee oder sie in ihrer Allgemeinheit als das eigene bleibende Selbst zu verwirklichen erfaßt, dieser Wille aber vorerst als Grund der entsprechenden Handlungen sich setzt, entsteht der Tugend-Vorsatz.

3. Die Apathie des reinen Denkens, die Analyse und die Ideale sind von der theoretischen Seite, die Reue, das Vertrauen und der Vorsatz von der gemüthlichen die Elemente der geistigen Verjüngung, allein dieser ganze Proceß muß sich im Wesentlichen von neuem wiederholen, wenn der Tugendvorsatz endlich zur Energie erhoben werden soll. Denn obwohl durch den

ascetischen Proceß die Vernunft angefangen, das herrschende Princip zu seyn, so ist doch der sinnlich selbstische Trieb vorerst nur in den Potenzzustand zurückgedrängt, reagirt daher, zumal wenn er bis zum Laster sich vertieft hat, immer von neuem und sucht selbst in das neu gewordene, ideelle Leben sich zu mischen und es zu verkehren. Daher reine Tugend eine seltene Erscheinung ist, vielmehr an die Stelle eines scheinbar verschwindenden Bösen mit neuen Verhältnissen nur andere Formen desselben zu treten pflegen. Wenn das Laster nur aus der Wiederholung der in ihm enthaltenen inneren und äußeren Acte entspringt, so wird der Tugend ihre Reinheit und Intensität nur aus der Wiederholung der entgegengesetzten Acte, also der des ascetischen Processes entspringen, und namentlich gegen die ewig neuen Täuschungen des sinnlich selbstischen Triebs und seiner Imaginationen von Wirkung seyn nur die Apathie des reinen Denkens der Idee, welches aber, wenn die reine Idee gewonnen ist, zur Anschauung und dem immer sich regenirenden Willen derselben fortgehen muß. Durch diese Wiederholung aber gewinnt der ascetische Proceß an Leichtigkeit, die Sprödigkeit des von ihm zu überwindenden Gegensatzes verschwindet, er selbst hört darin auf zu seyn, was er ursprünglich war, eine für sich die Zeit erfüllende Thätigkeit, und erscheint nur noch als Moment seines Resultats, in dessen Grund er zurückgegangen — der Tugend.

Anm. Die Renitenz der meisten philosophischen Sittenlehren gegen die Ascese hat ihren Grund in dem Mißkennen ihres Wesens, aber auch des Sittlichen überhaupt. Wenn man gesagt hat, aus der Reflexion in sich, deren Element die Ascese ist, solle vielmehr der Geist heraustreten und sich mit seinem objectiven Berufe beschäftigen, dieß seye allein ein gesundes sittliches Leben, so ist es allerdings eine mönchische Ascese, wenn die Regeneration als Zweck für sich gefaßt wird, allein umgekehrt entsteht auch wahre Sittlichkeit, sie als Subjectivität nur durch diesen Durchgangspunkt. — Gerade dann aber, wenn das Allgemeine als Subjectivität construirt werden soll, erhellt die Wichtigkeit der Fantasie, des Ideals, hiemit des Schönen für die Sittlichkeit schon im ascetischen Processe, einer Fantasie, die freilich wenn sie rein, wenn sie intellectuell seyn soll, die Apathie des selbstlosen Denkens durchaus voraussetzt.

III. Kap. Die Tugend.

Jede wahre Ascese ist Seelewerdenwollen der Vernunft; die Tugend aber ist die Vernunft gesetzt als die freie, individuelle Seele. Als solche geht sie nur aus der Ascese, dem Vorsatze hervor; sie ist ἕξις προαιρετικη (Aristot.)

1. Fixiren wir diesen ihren Begriff für sich, so ist die Tugend, wenn wir a) auf ihren Inhalt sehen, als individuelle Kraft der Vernunft nur da, wo das Gesetz in seiner wesentlichen Allgemeinheit die identische Norm des Willens geworden. Das Laster, obgleich das Gegentheil der Tugend, ist doch nur das abstracte Fürsichseyn einer Besonderheit, selbst der Haß, welcher als das allgemeine Laster gelten könnte, in seiner Wahrheit nur ein Moment der Liebe. Nicht so die Tugend. Zwar das Sittliche in seiner Totalität d. h. in dem ganzen Umfange seiner Arten kann vom Einzelnen nicht producirt werden; producirt werden kann von ihm nur eine Besonderheit; somit wird auch die Tugend in dem Einzelnen immer nur als Productivität einer besonderen Sphäre erscheinen; aber diese besondere Productivität muß, wenn sie Tugend seyn und nicht selbst zum Laster werden soll, den Puls der Allgemeinheit als ihren ideellen Willen haben; nur dann geht das Gute im subjectiven Geiste wahrhaft auf, wenn die Selbstheit in dem Verlangen der allgemeinen Einheit sich zu brechen und diese als ihr wesentliches Ich zu ergreifen beginnt.

Aber b.) wie das Object der Tugend die sittliche Allgemeinheit als Quell der besonderen Einheiten ist, so ist sie subjectiv betrachtet die herrschende Seele der ganzen Persönlichkeit.

α.) Nach ihrer intellectuellen Seite ist sie die durch den Willen vermittelte Fertigkeit der Vernunft, für die Verhältnisse des Willens die Idee des Sittlichen leicht zu produciren und anzuschauen, und umgekehrt ein Beseeltseyn auch der rein theoretischen Thätigkeit durch die praktische Idee. Letzteres; denn die praktische Idee ist die absolute, unter deren Herrschaft zuletzt alle Ideen treten und es gibt darum ein sittliches Produciren der rein theoretischen Ideen, welches eine ganz andere Tiefe

hat, als wo jener Typus des Sittlichen fehlt. Ersteres; denn der Wille ist die Vernunft selbst.

β.) Aber die Tugend ist Seelewerden der Vernunft oder diese als lebendig im Gefühle, so daß das Ich in der Vernunft unmittelbar sich selbst weiß — die sittliche Gesinnung. Das Gefühl ist an sich die Vernunft, das Gute, aber in noch unwahrer Form; es ist Ahnen des Allgemeinen aber so, daß, weil das Ich unmittelbar sich selbst darein mischt, leicht ein Zuviel der Liebe und des Hasses entsteht (§. 7.). Indem das Denken jene Allgemeinheit wahrhaft producirt und der Wille sie festhält, erkennt auch der fühlende Geist darin sein wahres Wesen und es bildet sich eine dem ideellen Gedankenprocesse entsprechende Reihe von Gefühlen. Hiemit ist Dreierlei gesetzt: auch bei der sittlichen Gesinnung werden zwar unwahre Gefühle aus dem Grunde auftauchen, weil sie als unmittelbare und einzelne Erregungen außer der Gewalt des Geistes stehen und von ihm nicht schlechthin subjicirt werden können, sondern als solche dem Denken und dem Willen vorangehen; aber, weil das Gefühl als jene herrschende Einheit von Actionen, weil der Typus der Gefühle in der Gewalt des Geistes steht, so werden auch jene einzelnen, unwahren Gefühle für sich keinen Totalact des tugendhaften Geistes bilden, sondern schon in jenem, den Gefühlen selbst immanent gewordenen Typus sich brechen, noch mehr an der herrschenden Intellectualität. Sodann ist das Wesen der sittlichen Gesinnung, daß, wenn das Denken eines sittlichen Verhältnisses vom Geiste vollbracht ist, dieß Denken ohne großen Gegensatz in das unmittelbare Ich sich reflectirt. Das Gefühl ist Organ der Intelligenz geworden und dieß in einer der Wahrheit entsprechenden Tiefe, Innigkeit und Umfang. Noch mehr endlich, wie jene aus dem Grunde quellenden, unwahren Gefühle immer seltener und ihre Receptivität als Organe der Vernunft immer größer wird, so wird das gebildete Gefühl zuletzt selbst sittliche Spontaneität, theils als Vorahnen der sittlichen Wahrheit, theils sogar als Selbstwille. Es ist das Eigenthümliche der Tugend und das Schöne im Sittlichen, daß in ihr, um das Vernünftige zu vollbringen, keine lange anstrengende Ueberlegung nöthig ist, sondern das gebildete Gefühl schon in sich selbst das Vernünftige als Impuls trägt. Während der Nichttugendhafte

sich noch besinnt, hat der Tugendhafte die That schon vollzogen, bestimmt durch ein Gefühl, welches um seiner lichten Schönheit und Wahrheit willen von der Vernunft unmittelbar gebilligt, vom Willen sofort vollzogen ward. Die Tugend ist weder ein Bestimmtwerden durch die Vernunft noch die Herrschaft des Gefühls, sondern das Seeleseyn der Vernunft im Gefühle, aber dieß nur als Resultat einer fortlaufenden Ascese.

γ.) Das Gefühl, welches so in sich selbst Wille ist, ist das Gemüth. Das Gemüth für sich herrschend ist selbstisch. Als Gemüth der Vernunft ist es das energische Pathos, in welchem das Ich in die Allgemeinheit des Geistes sich als diese ganze, ausschließende Einzelheit legt, und darum durchaus wesentlich in der individuellen Sittlichkeit, der Tugend.

Das Gemüth hat nun zwei Formen jenes Ineins von Gefühl und Wollen, von welchen die eine wesentlich der Naturbestimmtheit angehört, das Begehren, die Triebe und der Hang, die andere aber fähig ist, reines Resultat der freien Vernunft zu seyn, der Affect, die Neigung und die Leidenschaft. In Beziehung auf die ersteren ist die Tugend die mehr nur negative Thätigkeit des Maaßhaltens, worin die Vernunft die Harmonie der ohne sie wilden Mächte wird. In Beziehung auf die zweiten ist sie producirende Thätigkeit. Neigung zum Guten darf nicht blos die Tugend werden, sie soll es oder ist sie selbst. Die Neigung ist Identität des Subjects mit einem Objecte, welches der Geist zugleich in seinem Fürsichseyn bestehen läßt, darin hegt und pflegt. Gerade eine solche Einheit ist der Ruhe und der Allgemeinheit fähig, welche die Vernunft und das Gute selbst ist. Aber auch zum Affecte darf in besonderen Momenten die Tugend fortgehen. Der Affect ist die Einheit des Gemüths mit dem Objecte, in welcher das Subject momentan außer sich kommt. Wenn die Seele bei ausserordentlichen Acten des Bösen nicht den negativen, bei entsprechenden des Guten nicht den positiven Affect fühlte, so wäre dieß ein Beweis, daß das Gute noch nicht zum unmittelbaren, individuellen Ich geworden. Bei solchen ausserordentlichen Fällen eine ruhige, bloße Zu- oder Abneigung zu sehen, in welcher das Ich immer noch in seiner relativen Selbstständigkeit und Fremdheit gegen das Object bleibt, ist empörend. Unwillkührlich ist nun

freilich der einzelne Affect; auch führt er leicht zu weit. Aber wenn die Vernunft zur allgemeinen Seele des Gemüths geworden, wenn durch freie Bildung die Grundgesinnung vernünftig und edel geworden, so entstehen mehr und mehr nur vernünftige Affecte und halten von selbst das Maaß. An nichts so sehr erkennen wir die wirklich tugendhafte Seele, als an der Wonne und dem Enthusiasmus, mit welchen sie von plötzlichen Erscheinungen des Idealen ergriffen, momentan außer sich kommt, wie an dem Zorne, mit welchem sie die Unverschämtheit der Bosheit zurückweißt und als ein edles Feuer vernichtet, an Affecten, welche aller Schein der Kunst nicht zu erheucheln vermag. Aber endlich, kann selbst Leidenschaft in der Tugend seyn? Ist die Neigung eine perennirende, aber nur besondere Identität des unmittelbaren Ich mit dem Objecte, so daß es um dieser Besonderheit willen noch frei gegen dieses bleibt; so ist der Affect absolut eins mit ihm, aber nur momentan. Die Leidenschaft dagegen ist die Identität der Neigung und des Affects; sie ist die absolute, perennirende Einheit des Ich mit dem Objecte, eine Einheit, vermöge deren dieses individuelle Ich vom Objecte sich unmittelbar bestimmt und durchaus untrennbar fühlt, des letzteren Untergang auch sein, des Subjects Tod wäre. Wenn die sittliche Idee in Wahrheit das Ich selbst werden soll, so erhellt, daß die Tugend in ihrer Vollendung Leidenschaft für das Gute ist. In der That läßt sich sittliche Energie, wankellose Ruhe in der Selbstaufopferung für die Idee, um deren Existenz es sich handelt, ohne jene nicht begreifen. Große Charaktere haben hierin ihre Allgewalt. In der Ungetrenntheit ihrer Persönlichkeit und der That, in dem völligen Aufgehen ihres Ich und der Substanz, welche ihr Pathos ausmacht, liegt das Hinreißende ihrer Erscheinung. Affect fordern wir für die plötzlichen, blitzartigen Erscheinungen des Idealen in der gemeinen Wirklichkeit, Neigung für die wechselnden, gewöhnlichen Verhältnisse des sittlichen Lebens, Leidenschaft für die allgemeine Idee selbst, das Ewige, Unvergängliche und für die Erscheinung nur insoweit sie Theil nimmt an der ewigen Idee. Für wen der Untergang des Vaterlandes um der Leidenschaft für dasselbe willen der eigene wäre, der hätte in der Erscheinung nie die allgemeine Idee geliebt, die von jener frei ist. Wer für die Existenz des Va-

terlandes zu sterben nicht mit voller Seele bereit wäre, der hätte die Idee nie in der Erscheinung geliebt. Die sittliche Leidenschaft ist beides. In der Erscheinung versenkt sie sich in das Ideale, den Schmerz der Trennung beider aber, des Idealen und der Erscheinung, tilgt sie in der Unsterblichkeit des ersteren, die sie im Geiste feiert. Hier lebt ihr ewiges Pathos, welches die Erscheinung umfaßt, aber frei, wie das Ideale selbst über der Erscheinung schwebt. Die das Ideale und die Erscheinung zur untrennbaren Einheit zusammenschließende Leidenschaft muß zur tiefsten Melancholie oder zur Furie des Wahnsinns werden, wenn das allgemeine Schicksal beide trennt, oder vielmehr wenn jenes seine Form zerbricht und in den Himmel entschwebt. Aber ihr Mangel ist dann nicht ihr Uebermaaß, sondern daß sie nicht tief genug geht. Sie hat nie das Ideale rein geliebt, sondern nur diese Besonderheit. Die sittliche Leidenschaft aber ist der größten Freiheit und Besonnenheit fähig; denn ihr Pathos ist nur das zur individuellen Seele gewordene Denken der ewigen Idee selbst. — Im Begriffe der Tugend liegt somit wesentlich der Accent darauf, daß die Vernunft unmittelbarer Wille wird. Dieß ist Charakter. Dieses Ich kann nicht anders, als so handeln. Ich will.

c. Das Ich kann nicht anders, aber weil es sich mit Freiheit zu dieser Nothwendigkeit bestimmt hat. Die Tugend ist die gesetzte, zweite Natur des Individuums. Diese in ihrer Ursprünglichkeit ist der Gegensatz des Vernunftwillens und der natürlichen Triebe der Seele. Die Tugend aber ist die durch die Ascese vermittelte rhythmische Beseelung aller Kräfte durch die Intelligenz, welche aber dieß nur durch das Grundwollen des Ich wird. Sie ist die freie, gereinigte Unschuld.

2. Aus dem Bisherigen folgt ihr Verhältniß zur Pflicht. Beide sind unterschieden sowohl dem Inhalte, als der Form nach. Das Erste, denn die Pflicht stellt das Allgemeine als eine Reihe von Handlungen, die Tugend dasselbe als eine besondere Fertigkeit dar; das Zweite, denn die Differenz des Ansichseyenden und des subjectiven Organs, welche der Pflichtbegriff enthält, ist in dem der Tugend aufgehoben. Als nach Form und Inhalt unterschiedene Bestimmtheiten sind sie Arten des Sittlichen und werden neben einander Elemente der concreten Sittlichkeit abgeben; denn nicht

alles Sittliche läßt sich als bleibende Form der Subjectivität anschauen, so wenig als in der Form bloßer Acte.

Allein wie jede folgende Art die **Potenz** der vorangehenden ist, so auch die Tugend der Pflicht gegenüber und dieß nach beiden Beziehungen, der der Form und des Inhalts. Weil das Besondere das Einzelne unter sich begreift, so muß auch die Tugend aus sich Handlungen hervorbringen; sie nimmt hiemit die Bestimmtheit in sich auf, welche der einzige Inhalt des Pflichtbegriffs ist, obgleich als geworden aus der bleibenden Intention, der Gesinnung, die Handlung der Tugend zugleich von der bloßen Pflichthandlung unterschieden seyn wird. Sodann ist die Form der Tugend, dieß, daß das Objective bleibende Selbstbestimmung des Ich geworden, das Sollen, die Forderung der Pflicht selbst, hiemit die Tugend auch in dieser Beziehung die Erfüllung des Pflichtbegriffs. Daher es kommt, daß die **Pflichtcollisionen**, welche **als solche** dem Subject auf dem atomistischen Standpunkte der Pflicht gegenübertreten, als solche nicht mehr auf dem Standpunkte der Tugend erscheinen. Der dort nur geforderte Heroismus des Ideellsetzens der empirischen Individualität in der allgemeinen Einheit ist als zur **Unmittelbarkeit** gewordene Subjectivität die Tugend selbst, deren Wesen daher, keine Collisionen zu kennen und sie **ursprünglich** gelöst in sich zu tragen (§. 35.)

3. Das subjective Böse hatte seinen Fortgang vom Einzelnen durch die besondere Verkehrtheit zum allgemeinen Zustande, die Tugend hat den entgegengesetzten, weil es wohl einzelne Vergehen gibt ohne die allgemeine Maxime des Bösen, nicht aber tugendhafte Handlungen ohne den allgemeinen Tugendvorsatz, vielmehr alles Tugendhafte bei aller Besonderheit die Allgemeinheit als Impuls in sich tragen muß. Diese reine Allgemeinheit der ethischen Beseelung trit daher zuerst für sich heraus als **Grundtugend**; diese legt sich zweitens in die besonderen Tugenden auseinander, welche aber als Objecte der reinen Ethik selbst die reinen Formen aller subjectiven Sittlichkeit seyn müssen, die **Cardinaltugenden**; durch diese hindurch setzt sich endlich die Grundgesinnung über in die einzelne, **tugendhafte Handlung**.

§. 33. Die Grundtugend.

Die Tugend ist das Sittliche als Kraft im Einzelnen erscheinend. Die Bestimmung des Einzelnen aber ist die unendliche, das allgemeine Leben in sich, seiner Individualität zu reflectiren und zu empfangen. Das sittliche Universum soll sich im Gemüthe des Einzelnen bewegen; nur dieß Wollen aus und Sichempfinden in dem universellen Geiste und in seinen Bildungen, diese selbst universelle Seele ist Tugend. Allein anderer Seits ist der Einzelne ein beschränktes Ich, und seine Thätigkeit eine eigenthümliche. Den Sinn für das Ganze hat er wohl, aber seine Productivität ist nothwendig eine nur besondere; das perennirende Leben dieses Widerspruches und seine ebenso beständige Lösung ist die Liebe, und diese die Grundtugend. Die Liebe ist das Sichwollen in einem Anderen; sie sucht ein Anderes, als sie selbst ist, dieß Bedürfniß über sich hinauszugehen, zeugt sie; sie sucht aber nur sich selbst, das Homogene im Anderen, dieß ist ihre Innigkeit. Dieser Widerspruch lößt sich darin, daß wir jenen Unterschied festhalten zwischen dem Ansich und der Actualität, der Receptivität oder dem Sinne und der Productivität des Einzelnen. Dieses theilt er mit — die active Liebe, jenes sucht er in Anderen — die passive Liebe; er theilt mit, was er selbst producirt, er sucht, wofür er nur Sinn hat. Da nun jeder Einzelne die Receptivität ist für das Ganze, Allgemeine, ohne doch dasselbe anders als in einer beschränkten Gestalt produciren zu können, so ist er einer unendlichen Liebe fähig, einer Liebe, welche das Ganze und alle seine besonderen Bildungen umfaßt, wie er aus demselben Grunde Allen sich, seine besondere Productivität öffnet, so daß die Liebe nichts ist als das Sichanschauen und Empfinden des Universalgeistes in den Einzelnen durch unendliche wechselseitige Mittheilung, die im Gemüthe sich regende mütterliche Seele der ganzen subjectiven Sittlichkeit.

§. 34. Die Cardinaltugenden.

Die Grundtugend ist nur die Wurzel aller Sittlichkeit der Einzelnen, aber sie für sich ist noch nicht actuell — denn das Allgemeine

als solches ist nur ideell —, obwohl sie als der allgemeine Trieb des sittlichen Processes im Einzelnen selbst zur Actualität strebt. In diesem Streben besondert sie sich daher nothwendig zu unterschiedenen Formen, die als die nächsten, unmittelbaren Differenzen der allgemeinen Tugend selbst noch reine, aller concreten Sittlichkeit zu Grunde liegende Differenzen sind, — die Cardinaltugenden. Weil aber diese Besonderung eine Folge der Actualisirung der Grundgesinnung ist, jede Bethätigung aber überall zwei Bestimmungen hat, einen Inhalt, den sie in die Realität übersetzt, und die durch jenen Inhalt und diese Realität bestimmte Form des Uebersetzens, oder auch einen bestimmten Zweck und Mittel, so gibt es zwei Arten von Cardinaltugenden, materiale und formale.

1. Ihrem Inhalte nach ist die sittliche Idee, welche den Tugendhaften beseelt, die Einbildung des Einzelnen, Besonderen in die allgemeine Einheit und umgekehrt. Die Liebe ist das noch unbestimmte Sichregen und Wallen aller dieser Kräfte im Gemüthe. Sichscheidend und zur Bestimmtheit des begeistenden Inhalts gelangend kann sie sich daher nur in drei Grundformen darstellen, je nachdem sie vorherrschend auf die individuellen oder die besonderen oder die allgemeinen Einheiten gerichtet ist.

a. Die Liebe ist vorerst das Sichfühlen der individuellen Subjecte selbst im sittlichen Ganzen. Aber der individuelle Wille hat immer die Tendenz, das Allgemeine sich zu subjiciren und sich in seiner ausschließenden Einzelheit zum Ganzen aufzuwerfen, statt als Moment in ihm sich zu bewegen. Die wahre Liebe ist daher vorerst die negative Intention, im Anschauen des Ganzen und im Festhalten dieser Anschauung das individuelle Wollen in seiner Schranke zu halten — die Mäßigkeit, sie im weitesten Sinne des Worts, in welchem sie durch alle sittlichen Verhältnisse der Glieder zum einzelnen Körper sowohl, als zur Familie, Staat, Kirche hindurchgeht.

b. Die Mäßigkeit ist eine vorzugsweise negative Tugend. Aber alle Elemente der sittlichen Totalität haben auch das Recht des besonderen Fürsichseyns gegen die übrigen und aus ihnen; Rechte haben daher sowohl die Gemeinschaften, Staat, Familie u. s. w., als ihre Glieder und besonderen Kreise aus und gegen einander. Die Liebe als die Fertigkeit, jedem Element der

Totalität die Bestimmungen seines besonderen Fürsichseyns zuzutheilen, ist die Gerechtigkeit. Es gibt so eine Gerechtigkeit gegen sich, Andere und gegen substantielle Ganze und umgekehrt dieser gegen jene, aber überall, wo sie als Seele eines Verhältnisses oder Subjects erscheint, ist sie die distributive Thätigkeit, welche jedem das Seine, sein besonderes Fürsichseyn zuerkennt.

c. Hat sich die sittliche Subjectivität zuerst als negatives Maaß gegen ihr blos individuelles Wollen, dann als Wille ihres Fürsichseyns in ihrer Besonderheit aus dem Ganzen gesetzt; so ist das Dritte endlich die intellectuelle Fertigkeit, alle Einzelnkräfte und besonderen Mächte ihrer Eigenthümlichkeit gemäß positiv für das Ganze zu verwenden, und so die wahre Bestimmung jener Einzelnen selbst zu verwirklichen — die Weisheit. Sie ist vollendete, sich selbst bewußte Liebe, und eine Liebe, die einen anderen Zweck hat, als den, das Einzelne und Besondere seiner eigenthümlichen Natur gemäß in das Ganze einzubilden, — eine unweise Liebe ist gar keine. Die Weisheit ist darin unterschieden von der Mäßigung und Gerechtigkeit, daß nur sie organisirende Thätigkeit eines Ganzen ist, während jene nur das individuelle und besondere Wollen zu ihrem directen Objecte haben; in Wahrheit aber schließt sie jene beiden in sich; denn sie ist sowohl negativ, indem sie die besonderen Einheiten ideell in der allgemeinen erhält, als positiv, indem sie jede in der allgemeinen Einheit zu ihrem affirmativen Selbstgefühle, dem Genusse ihres Wohls gelangen läßt. Die Weisheit als organisirende Thätigkeit eines Ganzen setzt große Intelligenz voraus, die ein Ganzes zu überschauen vermag, und hat ihre unterschiedenen Formen in der Bildung individueller Gemeinschaften, der legislativen Schöpferkraft von Staaten bis hinauf zur intellectuellen Reconstruction des Universums durch die Philosophie, der sie vorzugsweise beigelegt wird.

2. Aber das Wesen der Tugend bestimmt sich nicht allein nach der sie beseelenden Idee, sondern auch nach der Form ihrer Realisirung. Jene Idee ist der ewige, an und für sich seyende Inhalt des Sittlichen; indem er aber realisirt wird, trit er ein in das empirische Gebiet des ganz Particulären, durch die Idee an sich nicht Bestimmbaren, sondern Zufälligen und ihr Widerstrebenden. Diesen Stoff mit der sittlichen Idee zu vermitteln,

ist das Geschäft der formalen Tugenden. Vermöge ihrer formalen Natur sind sie durch den sittlichen Inhalt bestimmt, welcher in den materialen Tugenden liegt und theils ihr Zweck wird, theils die Form ihrer Thätigkeit setzt. Die Idee soll sich durch sie der Realität einbilden, sie also ist es, die auch irgendwie die Form beseelen muß. Weil nun die Tugend in ihrer höchsten Vollendung als Weisheit die Kunst ist, das Besondere dem Allgemeinen so einzubilden, daß es in diesem sein positives Selbstgefühl und Selbstbewußtseyn erlangt, so muß auch die Kunst der Ausführung zuletzt dahin streben, selbst das ganz Particuläre, so weit dieß möglich ist, mit seinem eigenen positiven Selbstgefühl und Selbstbewußtseyn zur Idee zu erheben und dieser so bis ins Einzelne herab möglichst ein seelenvolles Daseyn zu schaffen. Diesem Ziele strebt die ausführende Geschicklichkeit zu in dem Progreß der drei Formen derselben, der Beharrlichkeit, Klugheit und Besonnenheit.

a. Das Concrete und Empirische, welchem die Idee eingebildet werden soll, widerstrebt ihr zunächst in seinem durch sie noch nicht begeisteten Soseyn, und zwar hat der Geist gegen den zur Wirklichkeit strebenden Gedanken nicht blos ausser sich, sondern auch in sich selbst, seinen Empfindungen, Trieben, Affecten u. s. w. solche reagirende Potenzen; zum bestimmten Handeln kommt er daher nie, wenn er nicht seinen energischen Willen in den Einen Gedanken legt und ihn als directe Macht gegen die Reagentien wendet und dieß fortdauernd in eben der Zeitdimension, welche von der That erfüllt wird — ein Verhalten, welches zur perennirenden Form des Willens in der Ausführung eines Vorsatzes geworden die Beharrlichkeit ist. Sie ist, wie die erste unter den Tugenden des Inhalts, eine wesentlich negative Energie; entgegen steht sie der Trägheit, welche von den innerlichen Reagentien sich besiegen läßt, wie der Schwäche, welche von den äußeren besiegt wird und sich scheut, sie zu negiren, um ihnen den Gedanken zu imprimiren. Alles Große in jeder Gattung ist nur durch sie geleistet worden, welche das Concipirte durchzuarbeiten die Geduld, und das Massenhafte zu überwinden die Energie ist; nicht sowohl die beseelende Idee — in Zeiten einer Krisis gährt sie in der ganzen Menschheit — als die sie

gestaltende, negativ durchführende Beharrlichkeit haben die Epoche machenden Individuen vor den anderen voraus.

b. Die Beharrlichkeit für sich ist die directe Negation des Gegensatzes; sie ist nothwendig, sie ist berechtigt, wo ein beharrlicher Widerspruch gegen eine Idee Statt findet, welche doch des Widersprechenden Wesen ist, aber theils haben die Reagentien ein, wenn gleich nicht substantielles, doch formelles Recht, nemlich das der Selbstbestimmung, theils kann der directe Kampf, in welchen die beharrliche Persönlichkeit sich selbst einläßt, deren Untergang, hiemit auch den des Zwecks selbst, soweit er eins ist mit jener Persönlichkeit, zur Folge haben. Die Kunst der sittlichen Ausführung bestimmt sich daher zu der Fertigkeit, den Zweck so durchzusetzen, daß die Persönlichkeit nicht unmittelbar sich daran setzt, die Reagentien vielmehr jenen mit ihrem formellen, obwohl gegen ihren ursprünglichen Willen selbst herbeiführen, — zur Klugheit. Jene ihre List hat aber eine dreifache Form: entweder sie läßt die dem wahrhaften Zwecke, somit sich selbst widersprechenden Kräfte durch diesen ihren Widerspruch sich selbst zerstören, wodurch sie sich ihrer als des bloßen Materials bemächtigt, oder sie läßt sie sich selbstbestimmen aber durch den Schein, in dessen Bethätigung sie etwas Anderes, oft das gerade Gegentheil dessen vollbringen, was sie wollen, nemlich den fremden Zweck der Klugheit, oder sie läßt diesen wirklich in ihr Selbstbewußtseyn, aber nur relativ, ihrer Individualität gemäß und successive treten, so daß die formelle Selbstbestimmung der Reagentien eine substantielle zu werden beginnt. Die zweite Form ist eine Täuschung, die dritte nicht, sie ist die sogenannte negative Wahrhaftigkeit, welche nur nicht mit der ganzen Wahrheit herausplatzt, ohne ihr Gegentheil zu setzen, ohne ihr positiv zu widersprechen. Welche dieser Formen der Klugheit und wann sie erlaubt sey, dieß kommt auf die Verhältnisse an. Die erste kann nur gegen Feinde aller Ordnung oder unbewußte Wesen Statt finden. Wann aber die zweite und die dritte und ob jene Menschen gegenüber überhaupt zu rechtfertigen, ist die große Frage. Allein es ist dieß auch von der zweiten nicht zu leugnen, da nemlich wo zwischen Menschen das vernünftige Verhältniß schlechthin aufgehoben ist, wie zwischen Geisteskranken und dem Arzte, Räubern und Angegriffenen;

denn jene treten in die Sphäre der Naturwesen zurück, diese haben selbst jedes Rechtsverhältniß vernichtet. Wo aber irgend die reale Möglichkeit einer selbstbewußten vernünftigen Bestimmung des Reagirenden zu dem sittlichen Zwecke gesetzt ist, da ist nur die dritte Form der Klugheit erlaubt, weil in jener Möglichkeit auch das entsprechende Recht des Reagirenden liegt. So handelnd ist die Klugheit eine durchaus sittliche Form der Thätigkeit. Sie pflegt vom Heroismus, welcher unmittelbar zu Werke geht und seine Persönlichkeit an den Zweck setzt, als etwas Gemeines perhorrescirt zu werden, und allerdings, wo einem im Bewußtseyn aufgegangenen Princip erst Geltung zu verschaffen ist, da gibt es Momente, welche Offenheit selbst im Angesichte des Todes verlangen (§. 19.) Und doch „seyd klug, wie die Schlangen," war eine auch in der furchtbarsten Collision jener Art nothwendige Regel. Das bloße Dreinfahren ist der Heroismus der Tollkühnheit. Es ist, wie gezeigt, nicht blos die Rücksicht auf sich, es ist das Recht der Objectivität, welches zugleich in Betracht kommt.

c. Die Klugheit in ihrer dritten Form ist in sich selbst der Uebergang zur Besonnenheit. Denn was die Klugheit in ihrer dritten Form nur relativ setzt, die selbstbewußte Bestimmung der Reagentien zu dem Zwecke, das weiß im absoluten Sinne die Besonnenheit herbeizuführen, welche die Kunst ist, einen sittlichen Zweck so in die Realität einzubilden, daß so viel dieß überhaupt möglich ist, alle Rechte der empirischen Wirklichkeit, alle particulären Verhältnisse und Umstände dabei mitberücksichtigt werden und in dem Zwecke ihr positives Bestehen, Selbstgefühl und Selbstbewußtseyn erlangen. Das Verhältniß, welchem die Idee als Seele einzubilden ist, hat mannigfaltige Seiten und steht in vielfachem Zusammenhang mit anderen Sphären. Leicht wird daher ein an sich gut gemeintes Handeln auf jenes zur Verletzung der Rechte, welche den anderen Sphären zukommen. Der ausführende Wille muß sich also als die Fertigkeit setzen, ursprünglich in den Gedankenentwurf, so viel als möglich, die Totalität der empirischen Verhältnisse als Momente aufzunehmen, und ihre particulären Beziehungen und Rechte in dem punktuellen Bewußtseyn des Einen Zwecks stets gegenwärtig sich zu erhalten, diesen daher so durchzuführen, daß er in der Vielheit nicht untergeht, vielmehr sich behauptet, und doch in ihm alle particulären

Rechte ihr positives Bestehen und Selbstgefühl erlangen und deßwegen freiwillig dazu mitwirken. Dieß ist das Wesen der Besonnenheit. Sie steht darum gleich sehr der Zerstreuung in die Vielheit und der das Eine abstract und rücksichtslos durchführenden Uebereilung entgegen; in die Vielheit der Umstände läßt sie sich ein, ohne darum den Einen Zweck aus den Augen zu verlieren, und den Einen Zweck führt sie durch, ohne berechtigte Interessen zu verletzen. Sie ist die freie Allgegenwart des Geistes in der Totalität seiner Handlung, aber eine Allgegenwart, die in sich punktuell, vertieft ist, ein Sinnen, das aber nicht ein Werden, vielmehr ein Fertiges beim Handeln ist. Energisch ist sie, wie die Beharrlichkeit, aber ohne die Tollkühnheit, in welche jene für sich sich verirrt; sie ist ein allseitiges Bedenken, wie die Klugheit, aber ihre Natur ist Offenheit. Ihren höchsten Triumph aber feiert sie darin, daß sie eine beseelte Schöpfung der Idee hervorbringt. Darum ist sie die höchste der formalen Tugenden und der Weisheit, sofern diese die besonderen Willen mit ihrem positiven Selbst in die allgemeine Einheit erhebt, verwandteste, milde Gehülfin, von ihr nur darin unterschieden, daß jene sich auf den ewigen Idealgehalt der Vernunft bezieht, sie aber auf das empirisch Zufällige und Particuläre.

3. Darin liegt schon die innige Beziehung, in welcher die Tugenden des Inhalts zu den formalen stehen. Zwar die letzteren als solche können auch im Vergehen und Laster, überhaupt im bösen Wollen erscheinen, aber nur bis auf einen gewissen Grad oder im Grunde betrachtet nur scheinbar. Schon von der Beharrlichkeit und Klugheit, die am meisten im Bunde mit dem Bösen stehen können, gilt dieß. Denn dann zerstört sich nothwendig ihr Werk selbst, es geht unter an der reagirenden Wirklichkeit, deren substantieller Zweck es nicht ist, und die scheinbar fein angelegte Klugheit fällt dadurch am Ende oft komisch in ihr gerades Gegentheil. Noch mehr von der Besonnenheit; denn wie könnte sie, das Bedenken des Vielen in dem Einen und des Einen im Vielen, dem Bösen zukommen, das vielmehr in jeder Gestalt eine Unbesonnenheit genannt werden kann? Gerade in der Besonnenheit, die nur deßwegen ein begeistetes Werk schaffen kann, weil ihr Zweck die Substanz, das an sich seyende Wesen

der particulären Willen ist und als solches auch in sie sich reflectiren darf und muß, zeigt es sich, daß der sittliche Inhalt in jenen Tugenden sich selbst eine adäquate Form schafft, eine Form, welche nie dem Bösen zukommen kann.

Zusatz. Was vorerst die zweite Form der Klugheit betrifft, so hat es von jeher über ihre Zuläßigkeit die entgegengesetzesten Urtheile gegeben. Bald hat man sie schlechthin verworfen, bald eine zu weite Ausdehnung von derselben statuirt, namentlich durch das Princip, daß der Andere Wahrheit nur dann von mir erwarten könne, wenn er sie selbst gegen mich beobachte oder wenn er befugt sey, Aufschluß von mir zu verlangen, daß er aber im entgegengesetzten Falle mit einer Lüge abgespeist werden dürfe. Würde die erste Maxime unter Anderem über einen großen Theil der Psychiatrie und die gelungensten Versuche derselben das moralische Anathem aussprechen, mißkennt sie, daß das Recht auf Wahrheit, hiemit die Pflicht zu ihr wenigstens durch ein **minimum** der Empfänglichkeit bedingt und begründet ist, so würde die letztere die Wahrheit als etwas Zufälliges setzen und sie aufheben als das, was sie ist, als den substantiellen Zweck, zu dem die Subjecte vielmehr erst zu erheben sind und auf welchen sie ein ebenso substantielles Recht haben, so lange nicht das vernünftige Verhältniß zwischen ihnen und der Mitwelt absolut aufgehoben ist. Nur wenn dieß der Fall ist, hört die Verbindlichkeit zu ihr auf, dann findet aber auch keine Verletzung der Moralität zum Behufe der Lebensrettung Statt, ein Fall, der ganz anders entschieden werden muß (§. 19.); denn wo kein moralisches Verhältniß obwaltet, — und eine Pflicht, die sich auf ein Verhältniß bezieht, ist die Wahrhaftigkeit, da niemand mit sich spricht, die Wahrhaftigkeit nur eine Pflicht gegen Andere und nur indirect eine Pflicht gegen sich selbst ist — da kann auch keines verletzt werden, weßwegen man in diesem Falle nicht von einer Lüge, deren Wortlaut schon eine moralische Schuld involvirt, sondern von bloßer Täuschung, bloßem Scheine reden sollte. — Die entwickelten reinen Tugenden sind die ewigen, sittlichen Potenzen der Subjectivität, welche durch alles concrete Wollen als das Identische hindurchgehen, nicht aber selbst schon irg-

einer Sphäre desselben ausschließlich angehören. Sie sind darum in der reinen Ethik abzuhandeln, während die concreten Tugenden, wie Familien-, Eltern- und Kindesliebe, Tapferkeit, Patriotismus, Anmuth, Würde u. s. w. ihren ganz bestimmten Begriff in den concreten Sphären der sittlichen Organismen haben, deren in die Subjectivität reflectirte Seelen sie sind. Daher in Schleiermachers Entwurf der Sittenlehre, wo seine abgesonderte Tugendlehre ins Einzelne gehen will, das Herausreißen von organischen Verhältnissen, um die concreten Tugenden zu erklären, und das eigene beständige Sichverbessern, daß dieß eigentlich in die Güterlehre gehöre, etwas Widerliches hat. Auch Michelet, wenn er nach dem Vorgange des Aristoteles in seiner Tugendlehre z. B. die geselligen Tugenden bringt, wird zugestehen, daß ein umfassendes System jene nicht für sich, sondern in der Lehre von der Gesellschaft behandeln müßte. — Die Aufstellung von Cardinaltugenden ist bekanntlich schon hellenisch; die Griechen sahen richtig, daß es Tugenden gibt, welche die reinen Seelen und Formen alles concreten Wollens sind. Allein theils hatten sie noch nicht den erst mit dem Christenthume aufgegangenen tieferen Grund aller jener Tugenden erkannt, theils fällt sogleich auf, daß eine und je nachdem σωφροσυνη übersetzt wird, je ein Paar der Vierzahl einer besonderen Classe zugehöre, und wenn dieß zugestanden wird, so läßt sich leicht zeigen, daß wir dann auf jeder Seite 3 Begriffe setzen müssen. Von jenem Verhältniß hatte Schleiermacher eine Ahnung; im Uebrigen, glauben wir, hat seine bekannte Abhandlung bedeutende Mißgriffe gethan. Die Weisheit als die belebende Tugend bezeichnen, sofern sie vorzüglich erkennend ist, ist viel zu vag, ihr aber die Besonnenheit als die bekämpfende Tugend im Insichhineinbilden zur Seite zu setzen, ein völliges Mißverständniß, da diese nicht blos ein Einbilden ins Bewußtseyn, sondern ebenso sehr, ja wesentlich ein Handeln ist, und wenn jenes, am wenigsten vorzugsweise im Kampfe erscheint. Eben so wenig kann die Liebe an die Stelle der δικαιοσυνη gesetzt werden; sie ist nicht blos eine handelnde Tugend, vielmehr wesentlich ein Gefühl, das Lebensmomente erfüllen kann, ohne in die That überzugehen. Wenn Schleiermacher sie als bildende Bethätigung der Weisheit hiemit als ihre Folge darstellt, ist sie nicht vielmehr Grund der Weisheit, ihr erstes

noch unaufgeschlossenes Sichregen? Man spricht von einer Liebe zur Weisheit, wie von einer solchen zu allen anderen Tugenden, sie ist also die Wurzel derselben schlechthin, ein erst ahnungsvolles Sichempfinden der absoluten Einheit im Gemüthe, und wir können daher wohl mit Schleiermacher sagen, es könne jemand Liebe genug haben, um auf Andere damit zu übertragen, seine Weisheit aber bedürfe der Ergänzung durch Andere, wie es fromme Individuen von tiefer Liebe bei geringer Ausbildung der Intelligenz geben kann, aber nicht, wie Schleiermacher will, umgekehrt, weil die wahre Weisheit als Tugend nur der Geist der Liebe, diese ihr nothwendiger Grund ist.

§. 35. Die tugendhafte Handlung.

Wie sich dieß bereits in den formalen Tugenden offenbarte, so muß die Tugend handeln; ohne Handlung ist sie leer. Zwar nicht in der einzelnen Handlung, wohl aber in der Totalität der Handlungen liegt das ganze Innere eines Subjects.

Die Handlung aber ist die Realisirung eins Zwecks durch gewisse Mittel; hierin liegt ihr Unterschied von der That, welche überhaupt eine Wirkung des Willens auch als bloßer Erfolg ist (§. 22.). Der Gegensatz von Zweck und Mittel kam schon früher bei der Pflichthandlung vor. Dort aber ging ein Sittliches als Mittel in seinem Zwecke nur unter, weil die verschiedenen Handlungen nur als isolirte in Betracht kamen; erst in der Handlung der Tugend, welche eine continuirliche Einheit ist, kann die wahre Identität des sittlichen Zwecks und seiner Mittel erscheinen und darum auch jetzt erst das Verhältniß beider zu einander in seinem ganzen Umfange sich herausstellen.

Der Zweck ist nun das Produkt der Handlung als der bewegende Gedanke seiner eigenen Hervorbringung, das objectiv Lezte als das Erste des Willens, wie als das innere movens und Allgemeine der erscheinenden Momente der Handlung. Er ist die Allgemeinheit, welche sich concrete Existenz gibt. Die Mittel sind Objecte oder selbst Acte, welche am Zwecke ihr Wesen haben und produciren, aber produciren als ein Anderes ihrer selbst, in welchem sie sich negiren. Indem sie ihr Wesen am Zwecke haben, sind sie nothwendig für ihn, aber Noth-

wendigkeiten, welche der hervorgebrachte Zweck als zufällige für seine Existenz fallen läßt oder in seiner Hervorbringung zerreibt. Ihre objective Beziehung ist die Handlung als der Schluß, welcher den allgemeinen Gedanken durch seine besonderen, aber accidentellen Momente in die Existenz über-, und so als ihren Zweck setzt, und als dieser Schluß ist sie selbst die concrete Tugend.

1. Der sittliche Zweck ist als jene concrete Allgemeinheit die Seele eines Verhältnisses oder eines Ganzen, welche sich aus den einzelnen Momenten und deren Verwirklichung als ihre Einheit zusammennimmt, so, daß das Einzelne als solches zugleich gegen sie zufällig ist: z. B. eine Amputation hat den Zweck, den Körper als Ganzes zu erhalten u. s. w. Aber ein solches Ganze hat wieder seinen tieferen Grund in einer concreteren Einheit, welche es producirt, ohne sein Fürsichseyn selbst zu seyn. Hierin wird jenes Mittel, die tiefere Einheit aber sein Endzweck.

2. Weil nun der Begriff des Mittels das Gedoppelte enthält, an ihm als sein Wesen den Zweck zu haben, aber ohne diesen als Fürsichseyn zu reflectiren; so ist das reine Mittel nur eine Sache. Denn diese ist schlechterdings nicht Fürsichseyn des Zwecks, als subjectlos die absolute Indifferenz gegen jeden Zweck, welchen Ich in sie legt. So ist sie ein unbestimmtes Mittel. Wirkliches Mittel wird sie erst durch die Formirung. Durch sie erscheint der Zweck an ihr als ihre Tauglichkeit, den Zweck zu produciren; aber blos an ihr, oder sie producirt den Zweck ausser sich und zerreibt sich an ihm. Dieß ist das reine Mittel. Aber indem schon in den höheren Organisationen der Natur die Reflexion aus der Objectivität in sich als Empfindung beginnt, hören sie damit auf, reines Mittel zu seyn, und erhalten schon ein relatives Recht gegen den Zweck, nemlich das, in seiner Verwirklichung in ihrer Empfindung geschont zu werden. Weil aber der Mensch die Möglichkeit ist, unendliches Fürsichseyn zu seyn, so kann er nie als Mittel behandelt werden, er ist absolut Selbstzweck.

3. Wir haben vorerst den Zweck, dann das Mittel für sich betrachtet; das Schwierigste ist endlich die wahre Verhältnißbestimmung von Zweck und Mittel. Weil vorerst das Mittel

nicht Fürsichseyn seines Zwecks, sondern zugleich indifferent gegen denselben ist, so ist eine Wahl verschiedener Mittel für Einen Zweck möglich, welche Sache des reflectirenden Verstandes bleibt. Weil aber das Mittel irgendwie den Zweck als eine Bestimmung an sich hat, so ist jene Wahl eine solche nur unter unbestimmt mehreren Mitteln. Hieraus folgt die relative Wahrheit des Satzes: der Zweck heiligt die Mittel. Es gibt vorerst Handlungen, welche an sich unschuldig, d. h. weder gut noch böse sind. Sie machen den bestimmten Zweck noch nicht an sich erscheinen, sind somit bloße Mittel, und in ihrer Indifferenz doppelsinnig — z. B. die Sphäre der Polizei. Daß nun solche Handlungen erst in ihrem Zwecke die Bestimmtheit entweder des Guten oder Bösen haben, erhellt, weil dieser Zweck das obwohl noch unsinnliche, erscheinungslose Wesen derselben ist. Aber jener Satz hat den bestimmteren Sinn, daß nicht blos Handlungen, welche an sich unbestimmt, sondern solche, welche selbst schon eine sittliche Bestimmtheit und zwar die Negation eines Sittlichen sind, durch den Zweck die entgegengesetzte Bestimmtheit nemlich des Guten erlangen können.

Um den Satz in diesem bestimmten Sinne zu würdigen, müssen wir unterscheiden zwischen den Zuständen einer ruhigen und einer gestörten Entwicklung des sittlichen Ganzen.

a. Es ist bereits bemerkt, daß die Einzelnen in ihren substantiellen Gemeinschaften und von diesen die untergeordnete in der tieferen so ihren Grund, hiemit ihren Zweck haben, daß in Nothfällen die Rechte jener verschwinden, um diese zu erhalten, hiemit die Verletzung eines Sittlichen nöthig ist, welche aber um ihres substantiellen Zwecks willen geheiligt wird. Allein einmal muß dieser Zweck der substantielle und tiefere jener verlezten sittlichen Potenz seyn (was freilich von jener Gesellschaft nicht gilt, welche die besprochene Moral als abstracten Zweck aller anderen sittlichen Sphären ausspricht). Sodann wenn die einzelnen Individuen und deren untergeordnete Sphäre von dieser Seite betrachtet als Mittel erscheinen gegen die tieferen und allgemeineren Zwecke, so ist es dagegen das absolute Recht des Geistes, mit selbstbewußtem Willen jenen Zwecken zu dienen, hiemit schon hiedurch wenigstens formell das bloße Verhältniß des Mittels aufzuheben und Subject seiner Bestimmung zu werden, womit

jener perennirende Betrug, jene alles durchwühlende Schleichwege verschwinden, die die besprochene Formel sanctionirt. Alles dieß aber in ausserordentlichen Fällen.

b. Im ruhigen Zustande bewegen sich alle Einzelwesen und untergeordnete Gemeinschaften so im Ganzen, daß sie, indem sie für dieses als ihre tiefere Substanz sind und so als Mittel erscheinen, zugleich jedes aus seinem individuellen Princip sich bewegt und dieses zum Fürsichseyn absolut berechtigt ist. Jene Moral aber, welche in der besprochenen Formel ihr Princip hat, stellt Eine Sphäre so als absoluten Zweck auf, daß dagegen alle anderen von Grund aus und bleibend als bloße Mittel bestimmt sind.

c. Wir haben unterschieden zwischen Zuständen einer ruhigeu und einer gestörten Entwicklung. In der Tugend ist dieser Gegensatz aufgehoben. Wenn auf dem Standpunkte des Pflichtbegriffs die Collision als solche hervortrat, so ist die Tugend als perennirende Einheit fähig, das Entgegengesetzte zur Identität zu umschließen. Wie sie daher von der formalen Seite jener Vollendung zustrebte, welche sie in der Milde der Besonnenheit erreichte und in welcher das Subject nicht mehr als Mittel, sondern als freies selbstbewußtes Organ der Idee gesetzt war, so auch von der Seite des Inhalts der die besonderen Einheiten der allgemeinen ideell einbildenden und in ihr ihr freies Fürsichseyn setzenden Kunst, und dasselbe wird sich in allen concreten Tugenden zeigen, wie denn der Patriotismus der Idealismus aber auch der Grund wahrer Familienpietät, die religiöse Gesinnung in Einem Negation der untergeordneten Tugenden und ihre Verklärung ist. Die Handlung als Aeußerung der Tugend muß aus dieser Anschauung fließen und kann nicht mehr einen Grundsatz, der vom Menschen nur im Verhältnisse zu Naturdingen seine Geltung hat, zu ihrem Principe haben.

Zusatz. Diese Formel hat in ihrer Unbedingtheit deßwegen jene schauerlichen, alle Sittlichkeit untergrabenden Consequenzen, weil einmal nicht bestimmt ist, was der Zweck aller anderen sittlichen Einheiten seye, sodann weil diese damit von Grund aus und schlechthin ihrer Form und ihrem Inhalte nach als accidentell bestimmt sind. Zum Princip einer Gesellschaft erhoben, welche

alle auch die tiefsten sittlichen Bande als von Grund aus zufällig gegen sich setzt, ist sie indeß nur die reife Frucht eines allgemeinen Fanatismus jenes religiösen Bewußtseyns, das die Kirche als absolute Macht und abstracte Auctorität festhaltend weder den Staat noch die Wissenschaft noch irgend ein sonstiges heiliges Element zu seinem freien Rechte gelangen lassen kann, eines Bewußtseyns, das nur im Protestantismus gebrochen worden ist. Wenn z. B. die Familie in dem Princip der individuellen Einheit zweier Personen wurzelt, einer Einheit, welche, weil sie auf die Individualität geht, auch bei sonstigen allgemeinen Differenzen sich bilden kann, wenn in diesem ihrem individuellen Princip geachtet zu werden ihr Recht ist, dagegen eine religiöse Parthei gemischte Ehen nur unter dem Versprechen der Bekehrung des Ketzers, also mit der bestimmten Voraussicht, daß die individuelle Einigkeit durch solche Versuche vernichtet werden werde, ja unter Anstiften dieses Zwistes einsegnet; so ist diese Mißhandlung, diese Depotenzirung der Ehe zum bloßen Bekehrungsmittel ein Ausfluß desselben Fanatismus, welcher in der besprochenen Formel sein Princip, in jener Gesellschaft seine stehende Verlebendigung gewonnen, früher als Inquisition die Familien durchgraben, Treue und Freundschaft unter Einzelnen aufgelöst, Fürsten entthront und die Bande des Gehorsams gegen die Staatsgesetze für seine Zwecke zerrissen hat.

III. Abschnitt.

Das höchste Gut.

Die tugendhafte Handlung floß nur aus der Anschauung des Sittlichen als einer Totalität, in welcher jede Potenz gegen die höheren Mittel und in sich zugleich Selbstzweck ist. Diese Totalität war die Substanz der Tugend, aber sie hat in ihr noch nicht ihre wahre Form; denn die Tugend ist Erscheinen des Sittlichen als Leben des Einzelnen, jene Totalität aber ist das Leben des allgemeinen Geistes. Dieser muß sich als solcher zur Erschein-

ung bringen, sich hiemit eine tiefere Form seiner Existenz bereiten. Dieß ist das eine Moment, das sich im Begriffe des h. Guts realisirt.

Aber auch von einer anderen Seite strebt die ethische Idee dieser tieferen Form zu. Als bloßer Norm wohnte ihr zwar Objectivität ein, aber ohne die freie Geistigkeit, welche an ihr nur hervortrat; als Tugend war sie freie Geistigkeit, die Seele der Persönlichkeit, aber, weil nur im Einzelnen erscheinend, noch ohne die Nothwendigkeit der Existenz, welche dem Begriffe des Sittlichen zukommt.

Die ethische Idee vollendet sich daher vermöge ihres Wesens dazu, eine allgemeine, aber in die Subjectivitäten sich reflectirende Objectivität oder die begeistete Wirklichkeit der allgemeinen Vernunft zu seyn. Dieß ist der noch unbestimmte Begriff des h. Guts.

Aber dieser Begriff ist vorerst noch genauer zu analysiren — das h. Gut an sich; es wird sodann auch ihm sein Gegensatz als höchstes Uebel gegenübertreten; allein in ihm wird sich endlich das Sittliche als die Macht aller Gegensätze offenbaren.

Zusatz. Das höchste Gut ist die sittliche Idee gesetzt als das, was die ethische Metaphysik als ihr Wesen erkannte, als absoluter Weltzweck. Die Religion schaut es mit Recht als Gott an. Denn es ist das Absolute als wirklicher Geist, die sich zu einer Welt projicirende und in ihr sich beständig in sich reflectirende Idee.

§. 36. Das höchste Gut an sich.

War der frühere Abschnitt die reine Sittengeschichte des Einzelnen, so entwickelt sich nun der reine Bildungsproceß des allgemeinen Geistes als solchen, und der jetzige Abschnitt beschreibt die einfachen Elemente seiner Genesis zu einer seelenvollen Wirklichkeit, einer Welt, die seine Freiheit, seine Subjectivität ist. Der allgemeine Geist ist daher die Thätigkeit, wie der einzelne sich seine individuelle Natur, so die gesammte Natur zu unterwerfen, aber dieß nur, um über ihr seinen immannenten Organismus

zu bauen, endlich aber in die Einzelnen sich als Empfindung des vollendeten Wesens, als Glückseligkeit, zu reflectiren.

1. Das Sittliche ist absoluter Weltzweck, hiemit die nothwendige Thätigkeit, auch die Natur als Basis sich zu unterwerfen. Dieß ist aber nicht ein Zwang, der ihr angethan wird, als wären sie und der Geist schlechthin heterogene Wesen, das Reich der Nothwendigkeit und der Freiheit feindlich gegen einander, hiemit, um die Idee des höchsten Guts begreiflich zu finden, ein drittes, transscendentales Wesen zu postuliren, das die schlechthin widerstrebenden in eine, so nur mechanische Harmonie zusammenzwänge. Sondern bei aller Renitenz ist doch durch die ewige That der Selbstoffenbarung des Absoluten die Natur ursprünglich als Basis des Geistes geschaffen, sie ist selbst der Geist in seiner Differenz, er als Weltseele und darum das Streben, im Geiste zu sich selbst zu kommen (§. 1—2.). Aber nicht des Einzelnen That, sondern ein Gesammtwerk ist die wirkliche Unterwerfung der Natur unter die Freiheit und ihre Zwecke.

2. An der Natur aber hat der Geist nur seine Basis, nicht seinen Inhalt; diesen hat er an sich selbst und es ist darum zu sehen, welche Form dieser Inhalt als Leben des allgemeinen Geistes gewinne. a.) Der allgemeine Geist ist unterschieden vom einzelnen; dieser ist nur eine besondere Productivität, jener die Totalität der sittlichen Productionen. Aber der allgemeine Geist ist doch nur in den Einzelnen. Die Totalität der sittlichen Productionen wird also der allgemeine Geist durch Einigung der Einzelnen zu einem sittlichen Ganzen, in welchem die Arbeit je nach der besonderen Individualität unter die Einzelnen vertheilt ist und deren Potenzen somit mit dem Selbst der Subjecte erfüllt sind. b.) Indem die besonderen Potenzen in den sittlichen Individuen sich subjectiviren, jede besondere Einheit aber nur für und durch alle anderen besonderen Einheiten ist, so ist zwischen jedem und allen Anderen ein Verhältniß realer Wechselwirkung gesetzt, in welchem jeder die bestimmende, selbst zwingende Macht seines sittlichen Verhaltens zugleich außer sich in den Organen der übrigen besonderen Einheiten hat, in welchem folglich für Alle die Nothwendigkeit der sittlichen Selbstbestimmung, für die Idee die ihrem inneren Wesen adäquate Form der Objectivität liegt. c.) Eine Einheit von sich

wechselseitig zwingenden besonderen Einheiten ist Mechanismus, eine Einheit von sich wechselseitig bestimmenden, aber zugleich in sich reflectirten besondern Einheiten ist Organismus. Das höchste Gut ist, wie aus a und b erhellt, eine Einheit von der letzteren Art; es ist also Organismus. Hierin ist es ganz dasselbe Leben, wie die Natur, der Körper. Aber das höchste Gut ist geistiger Organismus. Im physischen Organismus haben alle Glieder nur besondere Functionen, obschon in jedem das Ganze als Totalgefühl lebt. Der Geist ist Geist nur als dieses zum Selbstbewußtseyn erhobene Totalgefühl; sein Organismus muß daher eine Einheit seyn, in welcher alle Einzelnen so eine besondere Sphäre mit ihrer wesentlichen Productivität erfüllen, daß sie zugleich mit bewußtem Gefühle und Wollen für das Ganze sind. Dieser Organismus muß als das Endziel aller Geschichte, als die adäquateste Form der allgemeinen Substanz, worin sie selbst allgemeine Subjectivität wird, ausgesprochen werden; der indirecte Beweis seiner Idee aus den übrigen Formen des absoluten Geistes war die Einleitung, ihr directer aus dem Wesen des Sittlichen der ganze bisherige Gang und das Ziel der reinen Ethik.

Darum gehen namentlich die ethisch kosmologischen Begriffe des Gesetzes oder der Pflicht und der Tugend in den Begriff des höchsten Guts zusammen. Diese drei Begriffe bilden eine Potenzenreihe, von welchen jede das Sittliche in einer besonderen Form und einem besonderen Inhalte darstellt und insofern eine den anderen coordinirte Art ist, zugleich aber jede folgende das Wesen der vorangehenden in sich aufnimmt und aus sich als bloßes Moment ihrer selbst hervorbringt. Darum ist allerdings das Sittliche nicht bloßer Organismus; dieser Begriff ist vielmehr nur eine besondere, obwohl die adäquateste Form desselben. Nur die Natur ist bloßer Organismus. Das Sittliche, um Geist zu seyn, entzweit sich vorerst in die allgemeine Substanz und die gegenüberstehende Einzelheit, die an jener hiemit ihre bloße Norm hat, und weil sie sie noch nicht als bleibende Subjectivität in sich bethätigt, nur in Handlungen sie darstellen kann; so werden sich in jeder Sphäre der concreten Sittlichkeit Gesetze und Pflichten ergeben, die noch nicht organisch sind. Aber die allgemeine Substanz setzt sich den Einzelnen gegenüber, nur um sich

sodann nach ihren verschiedenen Seiten in die Einzelnen als bleibende, besondere Fertigkeit zu reflectiren; so entstehen Tugenden, welche aber selbst wieder noch nicht organisch, sondern erst das Werden eines Organismus, der adäquaten Form der Idee als einer Totalität, sind. Wie aber der Mensch, obwohl eine Besonderheit gegen das Thier, doch als die höchste Potenz der schaffenden Natur deren im Thierreiche nur divergente Richtungen zur Einheit in sich sammelt, wie wir dasselbe von der Tugend gegenüber von der Pflicht nachgewiesen haben; so ist auch das Gut, obwohl es neben ihm Tugenden und Pflichten gibt, doch als die tiefste ethische Potenz deren Identität, eine, selbst wieder eigenthümliche Pflichten und Tugenden aus sich zeugende Macht. Weil in dem sittlichen Organismus jede besondere Einheit durch die Gliederung des Ganzen nothwendig ihre besondere Aufgabe hervorbringt und für das Ganze wirkt, so ist das im Begriffe der Pflicht realisirte Moment der sittlichen Idee, die Objectivität und Nothwendigkeit ihrer Existenz, auch im Begriffe des Guts gesetzt und die sittlichen Aufgaben, welche die Einzelnen zu realisiren haben, treten ihnen als nothwendige Gesetze und Pflichten, unangesehen ihr Belieben, gegenüber; weil aber im ethischen Organismus die besonderen Einheiten sich in die Subjectivitäten reflectiren, so erscheinen sie als eben so viele sittliche Fertigkeiten und das Gut bringt aus sich Tugenden als die individuellen Verlebendigungen seiner Potenzen hervor.

3. Haben wir das höchste Gut zuerst als Herrschaft des Geistes über die Natur, dann als sittlichen Organismus betrachtet, so ist die Empfindung von beiden, namentlich der Genuß der eigenen besonderen Productivität des Subjects in jenem Organismus die Glückseeligkeit und diese hiemit das lezte Moment im Begriffe des höchsten Guts, sofern es in die Subjectivität sich zu reflectiren zur wesentlichen Bestimmung hat.

a. Im Begriffe der Glückseeligkeit liegt vor Allem das Moment der Seeligkeit. Sie ist die rein intellectuelle Lust am Sittlichen an sich, abgesehen von dessen Folgen für den Einzelnen, reine Selbstaffirmation des Ich in der Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Idee, die Energie des Geistes, im reinen Aether der Vernunft auszuhalten und darin mit sich zusammenzugehen. Die Seeligkeit wird aber zur Glück-Seeligkeit darin, daß in dem

allgemeinen Wollen die der besonderen Individualität des Einzelnen angemessene Productivität und ihr Genuß, das physische Wohl, Ehre, Vermögen und dergleichen mitgesetzt sind.

b. Es erhellt, in wiefern beide Zweck, hiemit Motiv des Handelns werden dürfen. Von der Seeligkeit gilt dieß unbedingt; sie ist absoluter Zweck der sittlichen Thätigkeit. Denn sie liegt schlechterdings im Begriffe der Tugend und ist die Vollendung desselben. Weder ist die Tugend (Kap. III.) bloße Herrschaft der Vernunft, so daß das Subject durch sie sich wohl bestimmen ließe, aber mit Widerstreben des Gefühls, vielmehr ist sie Seelewerden der Vernunft im Gemüthe, so daß das Ich in ihr sich selbst weiß und fühlt, sich in der reinen Allgemeinheit und Nothwendigkeit affirmirt; noch ist das Gefühl, wie eine schlechte Psychologie lehrt, vermöge seines Wesens selbstisch und eine Verunreinigung des Idealen, der Allgemeinheit des Sittlichen, vielmehr gibt es eine rein intellectuelle Lust, eine reine Neigung, eine reine Leidenschaft, so daß Ich sich selig weiß im Schmerze, seelig auf dem absoluten Ruine seines individuellen Glücks. Wenn dieß, so darf nicht blos, die Seligkeit in der Tugend muß vielmehr unter allen Umständen Zweck des Einzelnen seyn; dahin es gebracht zu haben, daß Ich sich seelig weiß in der Tugend, ist das Kennzeichen wahrer Idealität der Gesinnung und das höchste Problem aller individuellen Bildung. Wesentlich anders stellt sich die Antwort, wenn wir auf das Moment des besonderen Wohles sehen, das in der Glückseeligkeit liegt. Sie ist nur relativer Zweck der sittlichen Thätigkeit. Das Allgemeine und das besondere Wohl können miteinander in Collision kommen; es gibt Zeiten, wo das Ganze selbst das absolute Opfer heischt, oder wo die Freiheit verlangt, für das aufgehende Princip den Kampf auf Leben und Tod mit den positiven Mächten zu wagen. Hier an dem Genusse des physischen Wohls festhalten, wäre Gesinnungslosigkeit. Das Allgemeine ist die Substanz des Besonderen, dieses hiemit nur accidentell in ihm und diese Zufälligkeit, mit der das besondere Wohl erstrebt wird, überall der Idealismus des Charakters. Anderer Seits ist es die immanente Nothwendigkeit der allgemeinen Einheit, aus sich die besonderen Einheiten zu entfalten und diese in ihr selbst zum Fürsichseyn und Selbstgenuß gelangen zu lassen. Dieß ist die

aufgezeigte Idee des höchsten Guts, dieß die absolute Existenz des Sittlichen als seelenvollen Werks, gegen welche sich jene Verhältnisse, in denen die Substanz das Besondere in ihrem Abgrunde vernichtet, nur zu ausserordentlichen Collisionen und Uebergangsstufen herabsetzen. Wenn dieß, so ist es das Recht, die Bestimmung des Einzelnen, im Sittlichen sein vollständiges Lebensgefühl zu haben, und umgekehrt nur hierin ist die sittliche Welt, was sie seyn soll, die Heimath des Individuums, nach beiden Rücksichten Glückseeligkeit Zweck des sittlichen Handelns, aber auch dann nur so, daß sie gehalten bleibt in der Idealität des Allgemeinen, ohne dessen Impuls sie miserabel, ohne dessen Anschauung sie thierisch, beschränkt und inhaltsarm bliebe. Fassen wir Alles zusammen, so ist Glückseeligkeit Zweck, insofern sie in der Nothwendigkeit des Allgemeinen selbst liegt; hiezu aber fortzugehen, ist die wahre Entwicklung des lezteren in den Zeiten der Ruhe.

c. Aber eben darum wird dieser Zweck, die Glückseeligkeit, erreicht nur durch das höchste Gut. Weder ist die Tugend das höchste Gut selbst, noch auch die Causalität der Glückseeligkeit, ihr hinreichender Grund. Die Tugend, für sich festgehalten, zeugt nur Seeligkeit. Für sich erscheint sie nur in jenen Zeiten der Krisis als Heroismus, als Autarkie und deren ätherischer Genuß. Die Glückseeligkeit aber, weil sie nicht blos den physischen Genuß, sondern noch vielmehr dieß in sich schließt, daß alle Einzelnen ihrer individuellen Natur gemäß in einer besonderen Potenz wirken und daraus ihre Anerkennung, Belohnung als Früchte ziehen, kann gezeugt werden nicht durch die Tugend des Einzelnen oder ein Aggregat von Tugendhaften, sondern nur durch das organische Werk des Sittlichen, welches wir das höchste Gut nennen. Dieses als systematische Ineinsbildung der individuellen Seelen und besonderen Geister von Familien, Ständen, Völkern ist an sich eine rhythmische, selige Monade und die Glückseligkeit der Einzelnen nur der besondere Reflex jenes allgemeinen Rhythmus, so wie umgekehrt das Sittliche zum höchsten Gute nur dann sich vollendet hat, wenn allen Einzelnen in seinem Organismus ihre besondere Sphäre und ihr vollständiges Lebensgefühl zu erlangen die Möglichkeit gegeben ist. Wenn aber allein das organisirte Ganze die reale Möglichkeit, die Vor-

aussetzung, ja der zeugende Grund der individuellen Glückseligkeit ist, so ist ihre Receptivität oder Würdigkeit, die jene reale Möglichkeit sich aneignende Energie allein die Tugend der Einzelnen.

Zusatz. Der Ausdruck höchstes Gut bezeichnet nicht ein besonderes Gut, sondern das Gut in seinem reinen Begriffe, noch abgesehen von den empirischen Bedingungen und Verhältnissen, in welchen jener Eine reine Begriff als Vielheit sich darstellt. Als höchstes Gut kann die Tugend nicht betrachtet werden; denn das höchste Gut muß die adäquate Form des Sittlichen seyn, in dem Begriffe der Tugend aber liegt noch nicht die Nothwendigkeit der Existenz, welche dem Sittlichen zukommt. Das höchste Gut ist das Sittliche als ein allgemeines, aber in sich begeistetes, als ein hervorgebrachtes, aber immer neu sich hervorbringendes Werk; darum liegen in seinem Begriffe die drei entwickelten Momente, die Verwirklichung des Sittlichen zum Weltzweck oder die Herrschaft über die Natur, der objective Organismus, endlich, weil dieser begeisteter, in die Subjectivitäten reflectirter Organismus ist, die Glückseligkeit, — Momente, welche man sonst vereinzelt für das Ganze selbst ausgegeben hat, welche in Wahrheit aber nur vereinigt den ganzen Begriff des höchsten Guts constituiren. Diejenigen Systeme, welche das Sittliche nur als allgemeines Werk anschauen, pflegen verächtlich von der Glückseligkeit zu sprechen; aber die allgemeine Substanz muß als Subject begriffen werden und dann enthält sie in ihrem allgemeinen Organismus nothwendig selbst die Glückseligkeit. Dieß, daß die Glückseligkeit diesen allgemeinen Organismus voraussetze, haben umgekehrt alle vom Gesichtspunkte des einzelnen Geistes ausgehenden Philosopheme völlig mißkannt. Im Uebrigen war ein entgegengesetztes Urtheil dieser Philosopheme über das Verhältniß der Tugend und Glückseligkeit nothwendig, je nachdem sie die Einzelheit als reine Einzelheit auffaßten, wie der Stoicismus und subjective Idealismus, oder als individuelle, wie der Epicuräismus und jeder Eudämonismus. Im ersten Falle kann die Glückseligkeit nur als zufällige Folge bestimmt werden — denn in der reinen Einzelheit, reinen Ichheit findet sich nicht das individuelle Wesen, die reine Einzelheit ist das Allgemeine,

die Vernunft selbst, diese also, das ihr gemäße Handeln oder die reine Autonomie, nicht die Glückseeligkeit werden als Zweck ausgesprochen —; im zweiten Falle ist Glückseeligkeit der unbedingte Zweck, da sie ja nichts ist, als die Verwirklichung der individuellen Bestimmung und das Gefühl davon. Soll dieser Verwirrung ein Ende gemacht werden, so ist schlechterdings zu unterscheiden zwischen Seeligkeit, die unbedingter, und zwischen Glückseeligkeit, die bedingter Zweck ist. Das Letztere ahneten die Stoiker, das Erstere übersahen sie, wie auch jene ihre Ahnung nur eine trübe war, weil die Bestimmung des Sittlichen nichts desto weniger die bleibt, sich zu einer Totalität zu entwickeln, in welcher der Einzelne sein vollständiges Lebensgefühl hat; hievon hatten umgekehrt die Epicuräer eine richtige Ahnung, aber mit der Unbedingtheit, zu welcher sie nicht blos die Seeligkeit, sondern die Glückseeligkeit als Zweck erhoben, schnitten sie den Nerv alles Sittlichen mitten durch, obgleich sie nicht alle Consequenzen ihres Princips gezogen haben. — Das Verhältniß von Pflicht, Tugend und höchstem Gut hat besonders Schleiermacher zum Objecte seiner Untersuchungen gemacht. Wenn er aber behauptet, jeder dieser Begriffe stelle das Sittliche in einer anderen Beziehung und jeder doch dasselbe ganz dar, so ist dieß ein logischer Widerspruch, da mit der Differenz der Beziehung, unter welcher jeder das Sittliche darstellt, auch eine Differenz des Inhalts gesezt ist. Es ist auch klar, daß Sittenlehren, welche z. B. alles Sittliche unter dem Typus des Pflichtbegriffs darstellen, nicht den ganzen Reichthum seiner Idee zu entwickeln vermögen. Nichts desto weniger sind jene Begriffe nicht blos Arten der sittlichen Idee, sondern Potenzen, und wir müssen, die Formel Schleiermachers berichtigend, sagen: In dem Begriffe der Pflicht ist weder der der Tugend noch des Guts, in dem der Tugend aber ist der der Pflicht, nicht aber des Guts, und in dem des Guts ist der der Pflicht und der Tugend enthalten.

§. 37. Das höchste Uebel.

Wie am Bösen das Gute überhaupt, am Laster die Tugend, so hat am höchsten Uebel das höchste Gut seinen positiven Gegensatz; aber wie jene, so ist auch dieses, obgleich iu ihm das

Böse die höchste Macht und Ausbreitung erreicht, der es fähig ist, kein dem höchste Gute coordinirter Gegensatz, sondern nur das negative Moment, die Krisis des höchsten Guts, für sich als Daseyn und Ganzes gedacht.

1. Das höchste Gut war nach innen ein Organismus, in welchem die wesentlichen Bestimmungen der Idee ihre besonderte Existenz haben und doch mit Wissen und Wollen für das Ganze sind. Drei divergente Richtungen bilden hiemit in ihrer Oscillation das Leben des höchsten Guts, aber ob alle diese Richtungen wahrhaft ausgebildet sind, das ist das Moment, welches den Puls der Entwicklung des höchsten Guts selbst bildet. Die erste Richtung ist die der besonderen Einheiten aus der allgemeinen zum individuellen Fürsichseyn; in allen Organismen der universellen Idee gelangen sie dazu, aber hier nun welch' ein Stufengang von der antiken Zeit bis zu der Verinnigung, zu welcher in der neuen Welt die individuellen Einheiten sich vertieft haben! Die zweite ist die entgegengesetzte der besonderen Einheiten zurück zur allgemeinen; auch diese Bewegung ist nothwendig in jedem Ganzen, aber auch hier, welche Mannigfaltigkeit von den losesten bis zu den compactesten Organismen! Die dritte ist der Reflex der allgemeinen Einheit in die besonderen und individuellen, aber hier endlich, welche Kluft findet Statt zwischen den niedersten Gebilden der Weltgeschichte, deren Glieder nur sclavisch im Ganzen leben und jenen Totalitäten, in welchen die Einzelnen ihr Recht erlangt haben, die allgemeine Einheit mitzuwissen und mitzubestimmen!

2. In diesen Entwicklungen kommt das negative Moment zur Erscheinung als höchstes Uebel. Indem in einem Organismus, in welchem für die jetzige Periode die Idee ihre adäquate Geltung und Existenz sich gegeben hat, das ganze Princip sich ändert oder in einer Tiefe und Allgemeinheit sich regt, welche der Gegenwart und ihrem ausgebildeten Zustande widerspricht; so wird es zur desorganisenden Potenz des Ganzen. Seine Negativität erscheint als der unbedingte Scepticismus an der Vernunft, welche das Ganze beseelt. Ist dieses allgemeine Band aufgelößt, so werden, wie in der individuellen Monade, die Triebe, wenn sie aufhören, unter der ideellen Einheit der Vernunft zu stehen, als wilde Laster erscheinen, in der allgemein-

en Monade die Potenzen, welche, zusammengehalten durch die substantielle Vernunft, wohlthätig wirkten, zu sich empörenden, auseinanderstrebenden Gewalten, und erscheinen in der substanzlosen Menge als blinde Gier, Laster und Verbrechen. Heißt das Gute an sich übergegangen in das objective, perennirende Seyn, höchstes Gut, und ist dieses nothwendig allgemeine Glückseeligkeit, weil das Fürsichseyn der Potenzen in der Idealität der Einheit das vollste Lebensgefühl zeugt; so wird das Böse, übergegangen in ein allgemeines Seyn, zum höchsten Uebel darin, daß die allgemeine desorganisirende Macht Jammer und Elend aller Art aus ihrem Ungrunde zeugt.

3. Aber alles dieß ist nur die Erscheinung des schon im Inneren sich regenden, tieferen Princips, welches zwar vorerst nur negativ, böse ist, sich aber die verjüngte Gegenwart höherer Freiheit erarbeitet; das höchste Uebel also, zu welchem das Böse als Weltzustand sich potenzirt, ist tiefer betrachtet, nichts als ein Uebergangszustand, die Form eines vergehenden oder entstehenden Organismus des allgemeinen Geistes.

§. 38. Das höchste Gut als die Macht der Gegensätze.

Indem hiemit auch das höchste Gut seinen Gegensatz hat, so wirft sich schließlich die allgemeine Frage auf: ist ein gänzliches Aufhören alles Bösen und seine absolute Verschlingung in den Sieg des Guten das Ziel der Weltgeschichte?

1. Diese Frage kann nicht beantwortet werden ohne die tiefere Untersuchung, ob und in wieweit aus dem Begriffe des Bösen die Nothwendigkeit seiner Existenz folge, — eine Untersuchung, welche zwar theilweise schon im Bisherigen liegt, allseitig aber nur hier am Schlusse der reinen Ethik geführt werden kann, nachdem alle Formen des Bösen gegeben sind. Im Allgemeinen bemerken wir, daß wir weder jene Ansicht begreiflich finden, welche eine so allgemeine und weltgeschichtliche Erscheinung, wie das Böse ist, als reinen Zufall betrachtet, noch auch einsehen, wie schlechthinige Nothwendigkeit und doch Schuld von einem und demselben Objecte prädicirt werden könne. Die speculative Schwierigkeit ist vielmehr die Bestimmung des Punkts, wo die Nothwendigkeit des Bösen in Freiheit übergeht.

a. Der innerste metaphysische Grund der Nothwendigkeit

des Bösen ist das Uebergehen der Categorien in einander, welche die reinen Bestimmungen seiner und des Guten bilden. So ward das Positive selbst zum Negativen. Darum bestimmte sich das Gute als das Maaß der Willen. Aber das Maaß hält sich als die Mitte nicht ohne die Extreme, deren Vermittlung es ist. Darum war das Gute unendliche Einheit, aber als solche ist es nur Resultat der Entzweiung und des Widerspruchs, in welchen die Momente der Einheit übergehen (§. 3—5). Dieß ist die Nothwendigkeit. Aber indem sich der Widerspruch vollzieht, entsteht dem Subject ebenso nothwendig an der reagirenden, entgegengesetzten Potenz das Gefühl seiner Unwahrheit und Endlichkeit. Hier ist die Möglichkeit der Rückkehr zur Einheit gesetzt, aber auch des Beharrens gegen sie in sich. In jenem Falle stellt sich die Einheit nur vertiefter und lebendiger wieder her und die Entzweiung hat sich als ein wohlthätiges Moment erwiesen, in diesem entsteht das eigentliche Böse, das aber bedeutungslos, zufällig und willkührlich ist.

b. Eben dieß bestätigt sich durch die Betrachtung des subjectiv Bösen. Am Einzelnen erscheint vorerst jene metaphysische Nothwendigkeit der Entzweiung der absoluten Idee als das radicale Böse (§. 7). Darum muß der Geist über seine Natur hinausgehen. Es ist der nothwendige Act der Freiheit, über Alles, was blos im Ich, nicht durch das Ich gesetzt ist, die ursprüngliche Natur sich zu erheben. Ginge sie nicht hinaus, so beharrte sie in der Unschuld, welche aber von der Idee aus betrachtet böse ist (§. 8). Und nicht blos dieß, auch über die anerzogene Natur, die angebildeten, von der sittlichen Mitwelt auf das Subject übergegangenen Begriffe muß es sich erheben und sie wieder negiren, weil es sonst keine Gewähr hätte, daß es nicht im Auctoritätsglauben auch dem Aberglauben, einer der furchtbarsten Gewalten des Bösen verfallen würde und bliebe. Je freier der Geist, je tiefer und lichter die künftige Wahrheit, die sein Lebensinhalt wird, desto absoluter ist jene Negation. Aber diese reine Negation ist, weil zunächst Verneinung auch des Wahren, selbst böse. Wenn nun aber auch die Negation nur der Weg, in ihrer wahren Form die Rückkehr zur Wahrheit ist, so ist vor Allem der neue Inhalt, welchen der Geist denkend sich erarbeitet, nicht auf einmal da; das Denken ist selbst erst in

seinem Resultate die volle Wahrheit als Totalität der Momente des Begriffs, in seinen Uebergangsstufen also dem Irrthume unterworfen, der Wille des Irrthums aber an sich böse. In dieser intellectuellen Nothwendigkeit des Bösen liegt aber nur das irrthümliche, welches — wenn der Geist nicht krank oder völlig unmündig ist, auf die objectiven und ewigen Verhältnisse sich nicht beziehen kann. Allein wenn nun auch der Geist der Idee bewußt geworden, so ist damit der Wille noch nicht zur Kräftigkeit gelangt, vielmehr auch bei der besten Intention, weil die Triebe eine erst allmählig brechbare Macht bilden, ein relatives Zurückbleiben des Willens hinter dem Wissen nothwendig, welches in einzelnen Vergehen sich äussern wird. Aber mit diesen sind noch nicht die schweren, gemeinen Vergehen oder gar Laster als nothwendig gesezt, welche einen gegen die Sollicitationen des Gewissens sich verhärtenden Willen voraussetzen, noch auch jene ganz substanzlose Verbosung und Heuchelei, welche wir gesehen haben.

c. Allein den tieferen Grund wie der Subjectivität überhaupt, so des subjectiven Bösen bildet die sittliche Gemeinschaft. Der Organismus der universellen Idee hat aber zu seiner Naturbasis einen besonderen Stand, dessen Individuen noch den Kampf mit der rohen Materie vollbringend und mit der unmittelbaren Noth des Daseyns ringend auch noch Rohheit der Sitten an sich tragen, wie umgekehrt jeder Stand seine besondere Einseitigkeit hat, von welcher sich frei zu erhalten dem Individuum nur wieder unter dem Zusammenflusse anderer Bedingungen möglich ist. Wenn aber endlich, wie bewiesen, das höchste Gut selbst in das höchste Uebel übergeht, wenn ein solches Uebergehen in der Nothwendigkeit seiner Entwicklung liegt; so sind die Consequenzen, nemlich die Verbrechen, selbst Laster der substanzlos gewordenen Menge in derselbrn Nothwendigkeit zu begreifen, und Formen des Bösen erscheinen von dieser Seite als unvermeidlich, welche wir früher wenigstens als noch vermeidlich gefunden haben. Es ist dieß keineswegs abzuleugnen, aber nur beizusetzen, was im Bisherigen liegt, daß eine solche Nothwendigkeit selbst des gemeinen Bösen nur da erscheint, wo das höchste Gut oder die sittliche Gemeinschaft entweder kaum sich zu bilden beginnt, in ihren Anfängen und untersten Classen, oder wieder sich auflöst,

in den übrigen Sphären und Zeiten aber nicht. Nur in diesen Verhältnissen liegt die Nothwendigkeit auch der vertiefteren Formen des Bösen.

2. Eben damit ergibt sich als das Eine und Tiefste, was erstrebt werden muß, daß die Lebendigkeit der allgemeinen Substanz, das höchste Gut, theils allmählig alle Sphären durchdringe, theils den Puls der unendlichen Freiheit in sich erlange, durch welche sie auch ihre allgemeinen, negativen Krisen zu überdauern und abzukürzen die Macht wird. Dieß ist nicht unser Wunsch, sondern der Gang des absoluten Geistes. Seine späteren Universalorganismen sind solche, in welchen auch die untersten Klassen immer tiefer in das Licht und den Willen der allgemeinen Einheit erhoben werden, und welche, während die ersten Organismen alle dem negativen Principe erlegen sind und sein Erscheinen in ihnen immer ein allgemeiner Verfall bezeichnete, selbst in die entgegengesetztesten Formen überzugehen die Energie haben, ohne darin zu Grunde zu gehen. In diesem Fortgange wird das höchste Gut die tiefste Macht der sittlichen Gegensätze, welche in seiner unendlichen Freiheit sich auslassen können, aber auch darin gehalten bleiben.

3. Damit sind schon zurückgewiesen jene beiden transscendenten Vorstellungen von dem Ziele der geschichtlichen Idee, welche die Fantasie ersonnen hat, um das Gute als das allein Seyende anzuschauen, nicht wissend, daß sie es des Lebens beraubte und zu einem kahlen Abstractum herabsetzte. Es ist dieß die eine, welche als jenes Endziel schlechthinige Ueberwindung alles Bösen und Wiederbringung aller Dinge betrachtet, eine Vorstellung, die bald mystisch als Rückkehr alles Einzelnen in die unterschiedslose Substanz gefaßt wird, aber nur auf den Anfang unserer Untersuchung, die Nothwendigkeit der Selbstunterscheidung der Einheit (§. 2.) zu verweisen ist, bald lebensvoller sich ein Reich entwirft, in welchem die Einzelnen ihr Fürsichseyn im Absoluten ohne Gegensätzlichkeit haben, darin aber das Wesen der Freiheit mißkennt, welche immer die Möglichkeit der negativen Selbstbestimmung bleibt. Aus diesem concreteren Bewußtseyn ist daher die entgegengesetzte Vorstellung hervorgegangen, welche in der richtigen Einsicht in den Gegensatz des Guten und Bösen als einen nie verschwindenden die ewige Ausscheidung dieser Gegen-

säße als jenes Endziel aller Dinge setzt, in der That aber ebensowenig die Existenz eines Reiches des Bösen, diesen gesezten Widerspruch, zur Anschauung zu bringen, als begreiflich zu machen vermag, wie dem Guten bei jener Coordinirung seines Gegensatzes noch seine Absolutheit, bei der Entfernung des negativen Pulses seiner Bewegung seine Lebendigkeit erhalten bleibe. Die Idee, in welcher alle speculative Vernunft endigt, muß ebensowohl die Absolutheit des Guten, seine ewige Gegenwart, als seinen unendlichen Fortschritt in sich schließen, und dieß ist das höchste Gut als unendliche Entwicklung. In ihr liegt der Begriff des absoluten Seyns, welcher der des Guten ist; denn was sich entwickelt ist schon, nemlich als Ansich, es ist jetzt absolut, was es für diese Zeit seyn kann. So existirt auch zu allen Zeiten das höchste Gut als der Organismus der wesentlichen sittlichen Potenzen, wie er im Geiste eines Volks, einer Zeit als seine adäquate Selbstanschauung liegt. In jener Idee liegt aber auch der Begriff des Fortschritts; denn was sich entwickelt, setzt immer reicher sein Ansich in die Existenz und dieß ist der Gang des höchsten Guts. Hieher fällt das Negative. Der an der Erscheinung festhaltende Verstand erkennt nur jenes und bedarf einer reflectirenden Theodicee, um seine schlechte Welt, die er sieht, mit der Idee Gottes zu vereinigen. Aber die durchschauende Intelligenz erblickt in dem Negativen schon das Positive und in den Gegensätzen die Manifestation des Einen Absoluten. Das höchste Ziel dieser Manifestation ist aber ihr der sittliche Organismus in seiner unendlichen Freiheit, in welcher er die Idealität aller Gegensätze wird und der Unsterblichkeit sich nähert.

Zusatz. Es gibt eine gewisse seichte Moralität, welche lieber den Begriff des Bösen abschwächt, ehe sie sich entschließt, irgendwie seine Nothwendigkeit anzuerkennen. In ihrer Impotenz und Trägheit zu wissenschaftlichen Untersuchungen dieser Art weiß sie nur mit Anathemen gegen die Philosophie sich zu behelfen, ein so Leichtes es wäre, aufzuzeigen, wie sehr die Religion in ihren Mysterien mit den speculativen Resultaten zusammenstimmt, und so sehr, wenn sie hier nöthig wäre, alle wissenschaftliche Untersuchung eine wesentliche Voraussetzung hat, nemlich die philosophische Ataraxie gegen alle Resultate. Es war ein Wort zu seiner

Zeit, welches Herr Julius Müller in seiner schätzenswerthen Schrift vom Wesen und Grunde der Sünde pag. 238. sqq. gegen Leute dieser Art sprach, welche „über den Ursprung des Bösen mitsprechen wollen, ohne je an Abgründen gewandelt zu haben." Aber wenn nun der Herr Verfasser selbst die Nothwendigkeit der sittlichen Gegensätze anzuerkennen sich gedrungen sieht, dagegen aber das Böse nicht als Gegensatz, sondern als Widerspruch gegen das Gute bestimmt wissen will, ohne diesen wichtigsten Punkt seiner Untersuchung in ein weiteres Licht zu setzen; so wissen wir nicht, wie weit auch bei ihm in diesem Abbrechen die geheime Furcht wirkte, diese zarte Grenze logischer Begriffe lasse sich doch, genauer betrachtet, nicht festhalten, und das Gefühl, er seye, indem er die Charybdis der Philosophie umschiffen wollte, in den tieferen Abgrund ihrer Scylla verfallen. In der That ist, logisch betrachtet (§. 5.), der Fortgang des Gegensatzes zum Widerspruche nicht nur ein nothwendiger, sondern schon die Annäherung zur Einheit, die dem Gegensatze noch gleichgültig ist; denn nur das Streben nach ihr zeugt des Entgegensetzten Widerspruch.